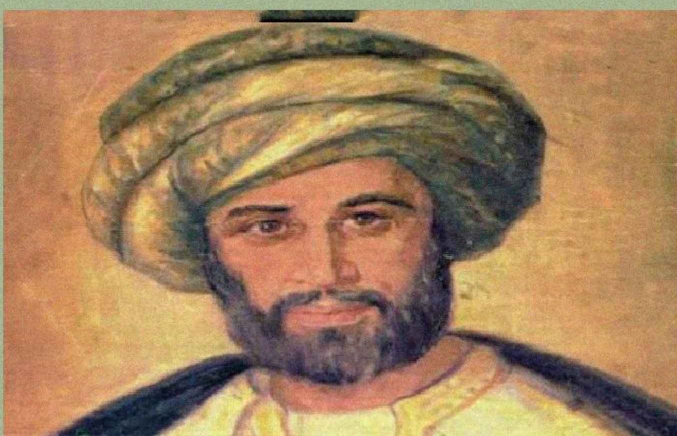
الخطاب التاريخي

دراسة لمنهجية ابن خلدون

تأليف : علي أومليل



الخطاب التاريخي

دراسة لمنهجية ابن خلدون

علي أومليل : الخطاب التاريخي
(دراسة لمنهجية ابن خلدون) .

* الطبعة الثالثة ، ١٩٨٥ .

دار التنوير للطباعة والنشر.
ص. ب ٦٤٩٩ ـ ١١٣ بيروت ـ لبنان.
الصنوبرة ـ أول نزلة اللبان ـ بناية عساف.

* الناشر :

المركز الثقافي العربي
ص. ب 4006 الدار البيضاء ـ المغرب.

الخطاب التاريخي

دراسة لمنهجية ابن خلدون

علي أومليل

المركز الثقافي العربي
الدار البيضاء

التنوير

هـذا الكتـاب ، من أصـل رسالـة دكتوراه دولـة نوقشت بـالسربون خـلال شهر فـبراير 1977 ، ونشرت بـالفرنسيـة تحت عنوان :

L'histoire et son discours
Essai sur la méthodologie d'Ibn Khaldun

نشر :

Editions techniques Nord-Africaines

صدر الكتاب ضمن منشورات كلية الاداب والعلوم الانسانية بالرباط .

ع . أ

مدخل

وماذا عسى أن يقال بعد عن ابن خلدون؟ لقد اصبح الآن كل حديث عن صاحب المقدمة لا بد وأن يصطدم بهذه العقبة: تراكم أدب خلدوني ضخم أُنْتِجَ شرقا وغربا، وصورة قد تكونت عن ابن خلدون ووقع التسليم بها، وهي أنه المفكر الأصيل من بين سائر مفكرينا القدامى، أصيل بمعنى أن فكره قد حقق تجاوزا بالنسبة للنظام المعرفي القديم فصار على نحو من الأنحاء معاصرا لنا. ان الذين يسلمون بكل هذا يقفون عادة عند المقدمة لا يتجاوزونها. بل هم يضرون على ذلك، إذ ينطلقون من مبدأ وجود انقطاع بين المقدمة و«تاريخ» ابن خلدون.

أما هذه الدراسة فلها منطلق معاكس تماما للاتجاه المذكور. فهي تسعى إلى اعادة إدماج المقدمة في مجموع التأليف التاريخي الخلدوني. وليس القصد هو البحث عن تطبيق ما للقوانين التي اكتشفها ابن خلدون والمنهج الذي أبتكره على التاريخ (المغربي أو غيره) أو على الأقل على التاريخ كما كتبه ابن خلدون، بل القصد اجراء قراءة للمقدمة من خلال كتاب العبر، أي التاريخ كما كان يعرفه ابن خلدون نفسه، ينبغي رأب تصدع أُحْدِثَ داخل التأليف التاريخي الخلدوني، واعادة الوحدة المنطقية للفكر التاريخي لابن خلدون. فقد وُجد نتيجةً لهذا الانقسام، نوعان من الباحثين في ابن خلدون: المؤرخون، وهم عادة يتجهون الى القسم التاريخي من كتاب العبر لمعرفة وتفسير التاريخ المغربي خاصة، واولئك الذين يهتمون بإبراز أصالة الفكر الخلدوني وهم يقصرون عادة ابحاثهم على المقدمة.

إن هذا البحث الذي بين يدي القارىء يتطور انطلاقا من مشكل تاريخي، وذلك

لسببين : أولهما أن المقدمة تحيل إلى تاريخ محدد ، فهي ليست تنظيرا لكل التاريخ ، بل لتاريخ بعينه ينبغي تحديد حقله وذلك بقراءة لكتاب العبر ، أي للتاريخ كما كان يعرفه ابن خلدون . وثانيهما ان في حياة ابن خلدون لحظة حاسمة صار فيها مؤرخا ، وذلك حين اتخذ قرارا بأن يهجر الى غير رجعة مسرح السياسة المغربية ، فابتداء من هذه اللحظة لم يعد ابن خلدون ذلك الفيلسوف وعالم « الاصول » الذي تحدث عنه بعض من عرفوه في شبابه ، بل صار مؤرخا اذ لم يكتب منذ تلك اللحظة في سوى التاريخ .

يبدأ مشكل التاريخ عند ابن خلدون من نقد جذري للخطاب التاريخي التقليدي ، ولكنه ينطلق أيضا من اهتمام بموقعه الشخصي من التاريخ . ان هذا هو مغزى النقد الخلدوني الذي اتجه الى اسس علم التاريخ العربي ، وهو يعيد النظر في منهجه الأصلي ، أي الإسناد والذي قام عليه التأريخ العربي الاول . ان هذه العودة النقدية الى منهج ونمط من التاريخ لها ما يبررها : فعلى الرغم من التطور الهائل الذي عرفه علم التاريخ العربي ، فان التأريخ الاول لم يُتَجَاوز . لماذا؟ لأنه سجل لفترة ينبغي ان تظل راسخة في ذاكرة العرب والمسلمين ، لم يتجاوز التأريخ العربي الاول لان به تعرف الفترة ـ المثال في الذاكرة العربية الاسلامية .

ان ابن خلدون وهو يرفض الاسناد منهجا للتاريخ يخرج عن تقليد متداول منذ قرون ويرفع مفهوم التاريخ الى مستوى انتاج التاريخ ، ذلك أنه على الرغم من النمو الهائل للانتاج التاريخي العربي ، فان هذا النمو لم يترجم على مستوى النظرية ، فظل تنظير التاريخ العربي متخلفا عن مستوى إنتاجه .

ولكن لنقد منهج الإسناد دلالة أعمق لأن ابن خلدون يربطه بنقد التقليد ، أي تكرار انتاج لا ينتهي لاخبار وانماط جامدة ، وهكذا يحدث الطلاق ويستقر بين التاريخ وخطابه ، ولذا فان رد علم التاريخ الى قوانين التاريخ والمجتمع (طبائع العمران) يعني وضع حد لاستنساخ لا ينتهي لانماط السرد والخبر ، وتقريب الهوة بين « التاريخ » و« الخطاب عن التاريخ » .

ان النقد الخلدوني يمهد لمشروعه لكتابة التاريخ ، او بالأحرى لاعادة كتابته . ولكن أي مشروع؟ كان الامر يتعلق في البداية (أي في المغرب) بمشروع اول لكتابة التاريخ قامت عليه نظرية ابن خلدون عن « العصبيّة » . ولكن « تاريخ » ابن

خلدون لم يتوقف عن النمو بعد مغادرته المغرب واستقراره بالمشرق. فهل يتعلق الامر بحقل تاريخي اتسع فقط، أوْ أنه قد عدل تعديلا؟ ان هذه المسألة لجد هامة، ذلك ان تحديد الحقل التاريخي لابن خلدون ينبغي منهجياً أن يسبق كل حديث عن نظريته في التاريخ. ان هذا التحديد مدخل ضروري لكل تناول لهذا المفهوم الخلدوني الشهير الذي هو «العصبية»، ذلك أن البدء لا ينبغي ان يكون (وكما جرت العادة) بهذا المفهوم الخلدوني لتفسير التاريخ، بل ينبغي ان نفسر بالتاريخ في حدوده الخلدونية ميلاد هذا المفهوم.

ان ابن خلدون بالنسبة للقراء العرب اليوم، هو من يمثل اكثر من غيره العنصر «العصري» في الثقافة التقليدية. فهو عندهم المبتكر لنظريات اخترقت الزمان، بل وما تزال قابلة للتطبيق على الواقع العربي أو على الأقل على الواقع الحالي لبلدان المغرب. فالمقدمة بالنسبة لسائر كتب التراث العربي هي الكتاب الذي أُفرد له مكان خاص، انها الكتاب الذي تحدى الزمان وطرفية نظم الفكر وتاريخيتها، وظل هو الكتاب المطلق الجدة...

الا ان كل هذا ينبغي ان يفحص فحصا دقيقا. فجدة المقدمة ينبغي أن تفحص بناء على تحليل للوحدات الاساسية التي شيد عليها هذا الكتاب. ينبغي اعادة تركيب بنيته الأساسية لنرى ما إذا استطاع بالفعل ان يتجاوز حدود الخطاب التقليدي. بهذا المنهج وحده نستطيع أن نناقش هذه المكانة الفريدة التي اعطيت للمقدمة وكذلك التأويلات «العصرانية» التي اضيفت على فكر ابن خلدون (من كونه مؤسس علم الاجتماع والاقتصاد السياسي، والمادية الجدلية الخ...).

ان البحث الذي بين يدي القارئ هو أيضا تأويل للفكر الخلدوني ما دام لا أحد يستطيع أن يدعي الحديث عن فكر قديم كما كان طِبْقَ الاصل؛ إلا ان المسألة هي في معرفة حدود التأويل. وطوال هذا البحث حاولنا تحديد المجال التاريخي والثقافي الذي أُنتج داخله الخطاب الخلدوني. وهو خطاب أصيل لا مراء في ذلك، إلاّ أَن أصالته تتمحور على مجال انتاجها الخاص، والا فستختلط نُظُم الفكر المختلفة، ويغيب منطقُ كل ثقافة ـ وهذا بالضبط ما يحدث كلما تعلق الأمر بابن خلدون.

الفصل الأول

التاريخ والبحث عن خطابه

ان ما يثير انتباه قارىء المقدمة هو النقد العنيف الذي يوجهه ابن خلدون الى مجموع التاريخ العربي . فمنذ الصفحات الاولى من الكتاب يدخل ابن خلدون في محاسبة نقدية لكل المؤرخين بدون استثناء أي حتى الكبار منهم (الائمة). صحيح انه يقر بأن الفضل يرجع لهؤلاء الائمة في أنهم اوصلوا علم التاريخ الى المكانة التي يشيد بها هو نفسه، ولكنهم أيضا وقعوا فيما لا حيلة لهم فيه، أي انتجوا حديثا سطحيا عن التاريخ، فأخبروا عن « ظاهره »، وسيظل الحديث عن حقيقة التاريخ غائبا عن التأليف التاريخي برمته، ما لم يُردّ كل حديث عن التاريخ الى التاريخ نفسه او الى شيء يشمل قوانين التاريخ وقوانين المجتمع معا وهو ما يطلق عليه ابن خلدون اسم طبائع العمران. إن وثوق الحديث وصرامة النقد اللذين تنطق بهما المقدمة، منذ صفحاتها الاولى لا بد وأن يثيرا اهتمامنا لسببين اثنين: اولهما ان النقد هنا شامل أي ينصب على علم التاريخ العربي كله ومنذ اصوله، وليس هذا الامر بهيّن. وثانيهما ان هذا النقد جذري يطعن في المنهج الاصلي الذي قام عليه تاريخ تقليدي اقصى ما يمكن ان يبلغه ـ حين لا يكون خاطئا ـ هو كونه علما بظاهر التاريخ لا بعمقه.

يأتي نقد ابن خلدون الشامل والجذري، بعد ان قطع التاريخ العربي طريقا طويلا ومتشعبا، وبعد ان استقرت ـ ومنذ عهد بعيد ـ أسس هذا العلم ونمط روايته للزمان. ففي هذا التاريخ يتضافر الله والخليقة وتعاقب الانبياء وتواريخ الامم الاخرى لتكوين صورة تجد فيها الامة نفسها كمركز وغاية للتاريخ. ومن جهة اخرى فان علم التاريخ قد اسهم اسهاما اساسيا ـ ومنذ البداية ـ في صياغة مفهوم الامة ليوحد على مستوى الايديولوجيا جماعة المسلمين.

لكن ابن خلدون ـ وقد رام ان يكون نقده للتاريخ العربي جذريا وشاملا ـ هل تجاوز تاريخه نفسه هذه العلاقة التي تنبه إليها من قبل: علاقة التاريخ/الأمة؟ فما دام قد وصل في كثير من الاحيان الى ادراك التاريخ كمنطق للتغير والنسبية حيث لم ير المؤرخون الآخرون الا الثبات والاستمرار، فهل معنى ذلك انه قد تَصَوَّرَ التاريخ كجدلية وبالتالي يكون اول من اكتشف الجدلية كمنطق للتاريخ؟ سؤال من الاسئلة الاساسية التي يتطور بحثنا هذا لكي يجيب عليها. يبقى ان ما يستوقفنا هنا على الخصوص هو أن صاحب المقدمة يؤكد انه حقق نوعاً من الانقلاب داخل المعرفة التاريخية. فبعد ان يمهد بنقد منهجي للكتابة التاريخية يصل الى هذا الحكم القاطع: ان الخطاب التاريخي ـ كما يعكسه مجموع المؤلفات التاريخية ـ خاطىء منهجياً من الأساس، وهو حكم يشمل أئمة التاريخ (رغم الاشادة بهم) كما يشمل مقلديهم، مهما اختلفت مذاهب هؤلاء سواء جرت مجرى التأويل الديني الاكثر هيمنة أي المذهب السني أو مذاهب اخرى، الشيعية مثلا (على الرغم من ان الحدود بين هذه الإتجاهات كثيراً ما تختلط). فعلى الرغم من أن كل مذهب يولد ويتطور خلال التاريخ الاجتماعي والسياسي للبلدان الاسلامية يكون من المفروض ان يحمل طابع هذه التاريخية، فان الاطراف المتصارعة سنية وشيعية، تحاول باستمرار ان تعلو فوق هذه التاريخية بدعوى الرجوع الى اسلام «حقيقي» و«أصيل». وهكذا فان هذه التاريخية ما تلبث أن تضيع بسبب جهد مستمر لإلغاء المتغير بالتأويل، والتأويل هنا لا يضفي المشروعية على المتغير بل على العكس من ذلك يحشر المتغير في قوالب الزمن الماضي.

والمقدمة دفاع عن مشروعية التغير في التاريخ. ذلك ان هذا الكتاب قد كُتِبَ لتبليغ خطاب محدد: أن التاريخ قد انقلبت أوضاعه ومع ذلك فما زال حديث المؤرخين هو هو، فالتاريخ (العربي) قد صيغ مرتبطا بعصور ولَّت. وقد تبدلت العصور ولم يتبدل التأريخ، سيما حين سقط هذا التأريخ في التقليد فصار المؤرخون المقلدون يستنسخون أحاديث عن التاريخ نُسيت اصولها والعصور التي أنشأتها. تغير التاريخ ولم يتغير الحديث عنه. فيكون هدف المقدمة هو احداث تغيير جذري في الكتابة التاريخية (أي الخطاب التاريخي) ملائم للتغيير الجذري الذي وقع في التاريخ، ينبغي رفع الخطاب التاريخي إلى مستوى التاريخ الذي انقلبت أوضاعه، والمقدمة عرض منهجي يبين كيف ينبغي ان

تكون هذه الكتابة التاريخية الجديدة. وقبل ان يعرض ابن خلدون هذه الكتابة الجديدة يبدأ بنقد للخطاب القديم.

والنقد يتجه الى اصول التاريخ العربي، وبالضبط الى المنهج الاساسي الذي قام عليه.

صحيح ان التاريخ العربي وهو ينمو نموا هائلا ابتعد بالفعل عن اصوله وبالتحديد عن المنهج الاصلي الذي قام عليه التاريخ الاول أي منهج الإسناد، وصحيح انه اخذ الكثير من العلوم الاجنبية (علوم اليونان خاصة كالجغرافية والفلك) واستقى من مصادر اجنبية تتحدث عن الامم الاخرى كما اعتمد المؤرخون على كتب الرحلات التي تصف البلاد البعيدة بل ان بعضهم قد رحل وأوْغَل في الرحلة كاليعقوبي والمسعودي والبيروني... لكن كل هذه المساهمات الهامة جاءت بعد ان اصبح علم التاريخ راسخ الجذور في الثقافة العربية. فالنمو الهائل الذي عرفه علم التاريخ العربي ـ والذي أشادت به المقدمة نفسها ـ لم يجعله ينفصل عن مجموعة من المنطلقات الأساسية، كما أن التاريخ الاول ظل باقيا لانه سِجِلّ لفترة مِثال عليها ان تبقى خالدة في الذاكرة الاسلامية.

لهذه الاسباب ـ والتي سنزيدها تفصيلا فيما بعد ـ لم يتجاوز علم التاريخ العربي رغم تطوره بدايات اصلية ومنهجا أساسيا.

ولكي نتبين أهمية هذا النقد لا بد أولا من أن نوضحه، وسيكون ذلك بمحاولة تذكير بما كانت عليه أصول التاريخ العربي على مستوى المنهج وعلى مستوى المقال، وسنركز اكثر على بعده التداولي، لان ابن خلدون نفسه في نقده مقال مؤرخ بمذهب في السياسة او في العقيدة.

فلنذكر اذن بأصول علم التاريخ العربي.

١ ـ عن اصول التأريخ في الاسلام

نشأ علم التاريخ العربي للحفاظ على تراثين: تراث النبي (حروبه، افعاله، اقواله والظروف التي قيلت فيها)، وماضي القبائل العربية السابق على الاسلام (حروبها وما سمي «بالايام» بوجه عام، وكذا الانساب)، يضاف الى هذا التراث الاخير البحث في التراث الشعري واللغوي لهذه القبائل.

ان التاريخ الاول الناشىء عن هذه الأصول اتخذ شكلا محددا في السرد: «الخبر» وهو الشكل الاصلي للتاريخ العربي، وهو رواية لحدث مفرد عبر سلسلة رواة تناقلوا

الخبر ابتداء ممن شهده او زعم ذلك، وذلك طبقا لمنهج اختصت به العلوم الدينية، وهو منهج الاسناد (اي تصحيح الخبر بناء على مدى الثقة بناقليه).

صحيح ان هذا الشكل الاصلي للتاريخ العربي سوف يُتجاوز منذ القرن الثالث الهجري خاصة، ولكنه تجاوز ظاهري، ذلك أن نمطا من التاريخ كان قد تكون بالفعل، ليقره ائمة هذا العلم وليخلدوه. وسنرى كيف ان هؤلاء، بدلا من ان يعيدوا النظر في منهج اصلي وان يفحصوا ما انبنى عليه من اخبار، نقلوها ودعموها بامامتهم فأصبحت «حقائق تاريخية»، بالاضافة الى ان وقوع الكتابة التاريخية في التقليد لم يؤد الا الى اعادة لا تنتهي لانتاج اخطاء منهجية واقامة تاريخ يعتمد الثقة بالاشخاص الرواة مقياسا وحيدا لصحة التاريخ.

لنر اولا كيف ان بدايات التاريخ العربي صحبتها اخطاء ما كان يمكن تفاديها. والامر هنا لا يرجع فحسب الى نقصان وسائل البحث لعلم لم تتحدد بعد معالمه، وانما يرجع ايضا الى اسباب ثقافية وسياسية لزمت هذا التاريخ الاول، وهو ما سنبينه.

أ ـ التاريخ والتراث

كان على الجماعات الداخلة في الاسلام ان تصير امة وبالتالي أن يكون لها تراث متميز (سنة)، وان تصاغ كجماعة منسجمة في الممارسة والوجدان. والنموذج الضابط لها هو النبي. لذا، كان عليها ان تعرف بالضبط ما كانت عليه أفعاله وأقواله.. لان عليها أن تخلدها في ممارستها كنموذج تُعوّل عليه العصور المتغيرة والجماعات المتمايزة. من اجل ذلك وجب جمع «الأخبار»، وهو لفظ مرادف للتاريخ، ولكن مدلوله الاصلي هو مجموع الأخبار المتعلقة بحياة الرسول مما يدل على أن التاريخ العربي الأول انكب أساسا على تسجيل حياة النبي.

لفترة طويلة ظلّ لفظ «الاخبار» يستعمل بدلا من «التاريخ». والذي يلاحظ أن لفظ «تاريخ» لا يوجد فيما يعرف من أذب جاهلي كما لا يوجد في القرآن. والحديث الوحيد في هذا المعنى يستعمل لفظ «عدّ» بدلا من «أرّخ» ولهذا السبب راح المؤلفون القدامى يبحثون عن الاصل الاجنبي لكلمة «تاريخ»، ووجدوه خصوصا في «ماهروز» الفارسية، وان لاحظوا عدم استقامة الاشتقاق. وفي هذا الاتجاه ذهب

المستشرق فرانزروزانتال ليبحث عن اصل الكلمة في اللغات السامية، بيد أن بحثه انتهى الى نتائج سلبية. ولكن هذا النوع من البحث اللغوي لا يخلو من مأخذ، ذلك انه يسلم مسبقا بأن اصالة مفهوم في ثقافة ما او عدم اصالته متعلق باللفظ الذي يحمله. بيد أن انتقال الكلمات من ثقافة لأخرى لا يفسر وحده التغيير العميق الحاصل في الثقافة المتلقية. فإذا حدث ان هذه الثقافة المتلقية قد عمدت الى اقتباس كلمات جديدة، ففي داخل هذه الثقافة ينبغي البحث عن الاسباب العميقة التي أدت بها الى هذا الاقتباس.

إن الإهتمام الذي أظهره المسلمون بالتاريخ والذي صادف الصدى الهائل الذي نعرف، يرجع الى عوامل عدة: الدعوة العالمية للاسلام وتحديد موقعه من الاديان الاخرى، واندفاع حملة الدين الجديد نحو آفاق من العالم بعيدة (وهو ما جعلهم يحتكون بأمم وثقافات اخرى) مما دفع المسلمين، وقد وجدوا أنفسهم في مستوى أحداث التاريخ الكبرى، الى الاهتمام بالتاريخ. وكان بدهيا ان يكون موضوع العلم الجديد هو الحدث الاكبر الذي كان اصلا لكل ما سبق: اي ظهور الاسلام وشخصية النبي. ذلك ان هذا الحدث هو الذي جعل المسلمين «أمة»، ومكنهم من أن يلعبوا الدور الهام الذي لعبوه في التاريخ.

ان الجهد الذي بذله اوائل «المؤرخين» لمعرفة حياة وحروب وسنة النبي والذي كون التاريخ الاصلي، كان القصد منه تحقيق الامة كما ينبغي ان تكون: موحدة في الفكر والممارسة. بيد ان الاسلام كأيديولوجيا جماعية، ما كان يوما من الايام معطى بل كان محاولة للانجاز صعبة ومعقدة نظرا لصراع الاطراف المتنافسة، ونظرا لان «الاصول» كثيرا ما ظلت فضفاضة وغير مكتملة، ولذا فقد ارتبط التاريخ الاول بهذه المحاولة المستمرة من اجل احلال الوحدة في المتعدد، أو بالاحرى الزام الكثير بأن يصير واحدا على مستوى الايديولوجيا الجماعية.

لهذه الاسباب نعتبر التاريخ راسخ الجذور في الثقافة العربية، مع عدم نكران المساهمة الاجنبية، خاصة ابتداء من القرن الثالث. ومع ذلك فلن يكون من الجدي البحث في مقدار النصيب الاجنبي لتبيان مدى اصالة علم التاريخ في الثقافة العربية، فالاسلام كان في حد ذاته حدثا تاريخيا حاسما كون لدى شعوب مختلفة وعيا بالانتماء لايديولوجيا جماعية واحدة، واعتقادا بأنهم هم الوارثون للتاريخ. وهو ما تعكسه

الكيفية التي كتب بها المؤرخون الاسلاميون تاريخهم بالنسبة لتاريخ العالم.

اعتاد المؤلفون العرب القدامى إدراج علم التاريخ في القسم الاصلي من الثقافة العربية الاسلامية، سواء في الكتابات التي تتحدث عن علم التاريخ حديثا نظرياً وهي على كل حال قليلة، او حين يصنفون هذا العلم من بين بقية العلوم. لا ينبغي بطبيعة الحال ان نضفي على نظرتهم لهذا العلم دلالة مبالغا فيها او ان نخلطها بما يمكن ان تكون عليه نظرتنا المتأثرة بشكل التاريخ كما تطرحه ثقافة اليوم. ومع ذلك، اذا كان من المتعذرأن يدعي احد معرفة فكر قديم «كما هو في ذاته» (نظرا لان كل حديث عن هذا الفكر لا يمكن الا ان يكون تأويلا يتم انطلاقا من التكوين الخاص للباحث في اطار شروط عامة لثقافة متميزة) فيبقى من الضروري معرفة حدود التأويل. ينبغي استكشاف المشكلات كما وضعت حقيقة، واستفسار ما لا تفتأ النصوص القديمة ترردده مسلمة به.

وهكذا فان المؤلفين العرب القدامى حين يتعلق الأمر بالتاريخ يرددون مجموعة من «الوقائع» يعتبرونها حاسمة في ميلاد هذا الفن في الاسلام، فما هي هذه «الوقائع»؟ وما دلالتها؟

يقف المؤلفون العرب القدامى عادة عند الخليفة الثاني عمر. فقد اتخذ هذا الاخير قرارا يعتبرونهٔ بداية نشأة التأريخ في الاسلام، الا وهو وضعه التاريخ الهجري. ومهما يكن من اختلافهم حول الظروف التي دفعت عمر إلى اتخاذ هذا القرار، فانه قد مكن المسلمين من حل مشكل التوقيت التاريخيء ولكن لهذا القرار مغزى آخر وهو تدشين الامة لتاريخها الخاص، فالمسلمون يعتبرون، أن هذا الحديث الحاسم الذي هو «الهجرة» ميز مرحلتين من التاريخ مرحلة الضلال ومرحلة الحقيقة. فكل التاريخ سوف يجري تصوره انطلاقا من التاريخ الذي دشنته الهجرة، وحين يقول السخاوي «ان التأريخ بالهجرة نسخ كل تاريخ متقدم». فان هذا لا يعني مجرد إحلال توقيت تاريخي محل توقيت آخر بل ان جميع تواريخ الامم الاخرى سوف يُحكم عليها انطلاقا من التاريخ الذي افتتحته الهجرة أي بالتاريخ «الحق». صحيح ان المؤلفين يشيرون الى المؤثرات الاجنبية التي دعت عمر الى اتخاذ قراره ذلك، فيذكر انه «اكتشف» التوقيت التاريخي وهو يتلقى رسائل من اليمن او من فارس مؤرخة بتقويم كل من هذين البلدين.

لكن يبقى ان لإختيار الهجرة من بين الاحداث الاخرى التي عرفتها حياة النبي دلالة خاصة بالنسبة للأمة وهو ما يلح عليه هؤلاء المؤلفون.

ترجع الى عمر أيضا مبادرة اخرى أسهمت في ميلاد التأريخ الاسلامي وهي انشاء ديوان العطاء، وهو سجل أُثبتت فيه حسب ترتيب محدد القبائل والاسر والاشخاص لنيل مستحقاتها (اعطياتها) من بيت المال وذلك حسب اسبقيتها في الاسلام وفضلها عليه. وسنجد أن مساهمة قبائل وأشخاص في احداث الدين الناشىء ستتيح لهم مكانة مرموقة في المجتمع الجديد.

وهكذا فان الهجرتين الى الحبشة والمدينة ومعركة بدر ستحتل مكانا ممتازا في ذاكرة المسلمين. ولذا وجب ان يُعرَف بالضبط موقع كل واحد أثناء هذه الاحداث. وقد نشأ التأريخ (أيضا) لتوفير هذه المعرفة، لا لغرض ديني فحسب بل ولان المجتمع الناشىء استلزم ترتيبا جديدا للاشخاص والقبائل، ومع ذلك فلم تنس الاسر التي أصبحت على رأس المجتمع الجديد ماضيها القبلي، فقد تشكلت احلاف ونزعات جديدة لتستأنف الصراع القديم، واتخذ التناقض السياسي تعبيرا دينيا، ولكن الخلفية القبلية برزت من جديد. وهكذا اخذ الناس يلتفتون الى ماضيهم القبلي يستعيدونه ويستثمرونه، من اجل دعاوى سياسية، ولضمان مكان في العالم الجديد. من هنا نشأ النمط الثاني للتاريخ الاسلامي: أخبار العرب، ومنها أيام العرب وهي أخبار حروب القبائل وامجادها. وقد ازدهرت خاصة في الكوفة معقل معارضة الامويين وحيث كانت خصومات القبائل على اشدها وحيث ظهر أوائل «الاخباريين» فاعتياد المؤلفين العرب القدامى اذن اعتبار قرارات عمر هذه منطلقا لفن التاريخ في الاسلام له دلالة، وهي ان هذا الفن لصيق بتجربة الامة، كما ان التصانيف الاسلامية للعلوم تجعله أصيلا في الثقافة العربية والاسلامية. فهذه التصنيفات، كما سنرى بالتفصيل، حين لا تغفل ذكر التاريخ فهي تدرجه ضمن العلوم العربية الإسلامية الاصيلة. ورغم التطور الهائل الذي عرفه علم التاريخ، فان التصنيفات المذكورة استمرت تضعه ضمن العلوم الشرعية، أي كما كان عليه وضعه في بداياته حين كان تابعا للعلم الديني.

لا يعنينا الآن ما يعكسه هذا التصور للتاريخ من تخلف «التنظير» بالنسبة لممارسة الكتابة وهو ما سنعود اليه، وانما دلالة استمرار ربط المصنفين الاسلاميين لعلم التاريخ

بالعلوم العربية الاسلامية الاصيلة ما دام قد نشأ مرتبطا بتراثين: تراث النبي وتراث القبائل العربية.

سنحاول الآن انطلاقا مما نعرفه من سير بعض أوائل المؤرخين تحليلا يستهدف ابراز استنتاجين أساسيين:

١ - ان عمل هؤلاء المؤرخين كان ذا صلة وثيقة بقوى سياسية محددة.

٢ - ان هذا العمل ساهم، وفي الاطار المذكور، في التكوين الاول لأيديولوجية الامة، خاصة اثناء الانتقال من التداول الشفوي الى التسجيل الكتابي.

ب - التاريخ والسياسة

الزهري:

لنبدأ بمن اتُّفق على انه مؤسس مدرسة المغازي في المدينة: محمد بن شهاب الزهري (٥٦؟ - ١٢٤) والمغازي، التي كانت تعني حروب النبي، امتد مدلولها ليشمل فترة الرسالة كلها. والزهري، مثله في ذلك مثل أصحاب المغازي الآخرين، هو أولا رجل « حديث » أي رجل « علم » اذ ان العلم في هذه الفترة كان يهدف الى تحديد تراث الامة الذي ينبني أساسا على تراث النبي.

يُسلَّم للزهري بالمعرفة الواسعة بالحديث ويذكر المترجمون له أن قطبين من أقطاب هذا « العلم » قد تتلمذا عليه وهما مالك وسفيان الثوري(١). وهو عمدة أئمة « السيرة »، كابن اسحق (الذي كان تلميذا له) وابن سعد. والطبري أيضا يرجع كثيرا الى الزهري خاصة بصدد الاحداث التي أعقبت موت النبي.

ينبغي ان نشير الى أن ما كتبه الزهري لم يصل الينا ولا نعرف الا ما أثبته عنه مؤرخون لاحقون.

قام الزهري ببحث واسع لجمع تراث النبي من أفواه شهوده، هذا التراث اذن كان ما يزال يتداول شفويا.

من هنا تأتي أهمية الزهري من أنه اول من دون الحديث، فهو اذن يمثل مرحلة

---

(١) ابن خلكان: وفيات الاعيان، نشرة احسان عباس، بيروت م. ٤ ص١٧٧

حاسمة وهي مرحلة الانتقال من التراث الشفوي الى التراث المكتوب بالنسبة للعلم الاسلامي الذي هو في الاساس تراث النبي آنذاك.

ولكن الذي ينبغي ملاحظته أن هذا الانتقال قد تم داخل ارتباط بسلطان سياسي، فالزهري كان ذا علاقة وثيقة بخليفتين أمويين على الخصوص وهما عبد الملك وابنه هشام(٢)، بل يمكن القول ان هؤلاء الخلفاء الامويين قد قاموا برعاية عمل الزهري، ليس فقط في جمع الحديث بل وفي اثباته كتابة. وهذا ما تؤكده أقوال للزهري نفسه، «سنثبتها فيما بعد». لم يكن من الطبيعي، والحالة هذه، ان يشجع الامراء الامويون على اثبات كل الاحاديث والاخبار التي كان يجري تداولها شفاها دون اعتبار لموقف سياسي رسمي، ونحن نعرف كم كان التنقيب عن الحديث والاخبار المتعلقة به وسيلة فعالة في الصراع السياسي الدائر آنذاك.

ابن اسحق:

محمد بن اسحق (٨٥؟ - ١٥٠/٧٠٤ - ٧٦٧) - التلميذ الشهير للزهري - هو الكاتب الاول للسيرة. وكان أيضا رجل حديث يسلم له الشافعي وابن حنبل بالعلم به وان كان مالك يطعن فيه لعداء شخصي بينهما كما قيل، ومالك لم يكن وحده في ذلك فنحن نجد صاحب «الفهرست» يشدد الحملة عليه: «مطعون عليه... أصحاب الحديث يضعفونه». ولكن هذا التشكيك في نزاهة ابن اسحق وعلمه، لم يكن هو الغالب، ذلك ان «مغازيه» ظلت المصدر الاساسي لمن جاء بعده من المؤرخين وكتاب السيرة خاصة ابن هشام.

ولكن الذي يستوقفنا خاصة هو ما يقوله تراجمة ابن اسحق من انه كتب مغازيه

(٢) تجدر الاشارة الى ان سيرة ابن هشام هي نفسها سيرة ابن اسحق برواية البكائي مع حذف ما انتقد على ابن اسحق ويشمل أموراً ثلاثة: أ - الاخبار الموغلة في القدم والتي تضطر الى الاعتماد على أهل الكتاب. ب - الاشعار، وقيل ان ابن اسحق كان ينتحلها. ج - أخباراً قيل انه وضعها وضعاً، وهكذا يبين ابن هشام تعديله لسيرة ابن اسحق: «وأنا ان شاء الله مبتدىء هذا الكتاب بذكر اسماعيل بن إبراهيم ومن ولد رسول الله من ولده (...) وتارك ذكر غيرهم من ولد اسماعيل على جهة الاختصار الى حد سيرة رسول الله (ﷺ)، وتارك بعض ما ذكره ابن اسحق في هذا الكتاب مما ليس لرسول الله (ﷺ) فيه ذكر، ولا نزل فيه من القرآن شيء (...) وأشعار أذكرها لم أر أحداً من أهل العلم بالشعر يعرفها، وأشياء بعضها يشنع الحديث به، وبعض يسوء بعض الناس ذكره. وبعض لم يقر لنا البكائي بروايته...»: ابن هشام: السيرة النبوية تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الابياري وعبد الحفيظ شلبي، مطبعة الحلبي القاهرة ١٩٥٥ الطبعة الثانية ج١ ص٤.

للخليفة العباسي الاول ابي جعفر المنصور[٣]. وبالطبع فما كان يمكن لهذه الكتابة أن تكون بريئة سيما وانها رافقت بدايات دولة حيث الصراع الأيديولوجي على أشده، سيما أيضا وان هناك من تحدث عن تحريف ابن اسحق لما كان يورده من اخبار[٤]. فان كان هذا صحيحا فسوف يترتب عليه نتائج لا يمكن اغفالها ذلك أن ابن اسحق «اول من جمع مغازي رسول الله (ﷺ)»[٥].

الواقدي:

محمد بن عمر الواقدي (١٣٠ ـ ٢٠٧) من مدرسة المغازي هذه التي دشنها الزهري بالمدينة، ولكنه غادرها الى بغداد تلبية لدعوة المأمون حيث قلده منصب القضاء.

الواقدي كتب كثيرا، ولذا نجد الفهرست يثبت لائحة طويلة بمؤلفاته في السيرة والمغازي وفتوح العراق والشام[٦].

ولكن الذي يثير الانتباه هو هذه العلاقة الوثيقة التي كانت بين الواقدي والمأمون. والذين ترجموا له يتحدثون عن «صداقة» بين العالم والخليفة، وان هذا الاخير «كان يكرم جانبه ويبالغ في رعايته»[٧]. ويعطون تفاصيل دالة: فهذا «المؤرخ» كان كثير الانفاق مما كان يوقعه في ديون مستمرة كان المأمون يقوم بأدائها عنه، ويذكرون أيضا ان الواقدي اختار وصياً له المأمون.

الاخبار والايام:

أما «الاخبار» و«الايام» فطابعها السياسي أكثر وضوحاً ومرجع ذلك إلى المعتقدات الدينية ـ السياسية لاصحابها أو لكونهم ينتمون لأحزاب او قبائل داخلة في الصراع السياسي لعصرها.

يعتبر أبو عبيدة بن المثنى (توفي ٢١٠هـ / ٨٢٥م) المصدر الرئيسي لكل ما كتب عن القبائل العربية وماضيها السابق على الاسلام، «فقد ألف حوالي اثني عشر كتابا عن

---

(٣) ياقوت: معجم الادباء (أو ارشاد الاديب) نشرة مرغليوث ١٩٢٦ م ص٣٩٩، ابن خلكان: وفيات... م. ٤ ص ٢٧٧.

(٤) انظر خاصة ياقوت المصدر السابق ص٤٠٠، الفهرست ص٩٢.

(٥) ياقوت، المصدر السابق ص٣٩٩.

(٦) ص٩٨.

(٧) ابن خلكان: وفيات... م. ٤ ص٣٤٩، ياقوت: معجم... م٧. ص٥٥.

تاريخ وتراث القبائل ارتكزت عليها كل الدراسات اللاحقة عن بلاد العرب ما قبل الاسلام »[٨]. وحتى ابن النديم الذي هاجم بشدة أبا عبيدة يقر بأنه «كان ديوان العرب »[٩]، وهو ما يؤكده كون ابي عبيدة هو المصدر الاول «للاغاني» و«العقد الفريد».

من الغريب ان «ديوان العرب» هذا لم يكن عربيا بل مولى لقريش، وقد تكون وضعيته كمولى في مجتمع يسوده العرب (وقد طلب الولاء لدى القبيلة الحاكمة قريش) هي التي دفعته الى ان ينتحل المذهب الذي رفض احتكار العرب للسلطة السياسية العليا، أي المذهب الخارجي، فهل كان هذا هو ما يفسر اهتمام أبي عبيدة بابراز عيوب (المثالب) القبائل العربية اكثر من اهتمامه بالمناقب وهو ما أخذه عليه الذين ترجموا له؟[١٠] ان هذا الاهتمام بابراز عيوب سلالة سائدة ترى لنفسها الكمال وكذلك تبني المذهب السياسي الاسلامي الاشد دعوة الى المساواة السياسية يفسران عند مؤلف «الايام» هذا (كما عند غيره) الرغبة في ان يضع نفسه في مستوى الآخر، هذا الاخر الثمل بامتياز سلالته وبما آل إليه من إرث سياسي. ولكن من أجل هذا أيضا اتهم ابو عبيدة بالشعوبية مما أدى بابن النديم الى ان يشتمه قائلا «وكان مع ذلك كله وسخا مدخول الدين مدخول النسب »[١١].

أبو مخنف لوط بن يحيى (توفي ١٥٧) إخباري من الكوفة مركز معارضة الامويين والصراع القبلي، كان يقص في مجامع الكوفة اخبار القبائل ويروي الاشعار ويتحدث عن الانساب، قد يبدو هذا عاديا ولكنه لم يكن كذلك في كوفة ذلك العهد، فالحديث عن ماضي القبائل وأنسابها وتراثها الشعري كان مرتبطا بمقصد سياسي، سيما وان أبا مخنف كان يقص من وجهة نظر قبيلته «الأزد»، فهذه القبيلة ناصرت علياً حين كان جد أبي مخنف رئيسا عليها حسب ما يرويه الرواة، ولذا جاءت روايته للأخبار عراقية[١٢]، ولذا يمكن القول انه نظرا للموقف السياسي لقبيلة هذا الاخباري ولموقف الكوفة عموما ـ ضد

---

(٨) هاملتون كيب: دائرة المعارف الاسلامية، النشرة الثانية مادة «أبو عبيدة».
(٩) الفهرست: ص٥٣.
(١٠) ياقوت: معجم... م٧، ص١٦٨. الفهرست، ص٥٣.
(١١) الفهرست: ص٥٣.
(١٢) هاملتون كيب، دائرة المعارف الاسلامية، النشرة الثانية، مادة، أبو مخنف.

السلطان الاموي اهتم ابو مخنف بوجه خاص بأخبار العراق ، بل اصبح الراوية المختص بهذا القطر : « ابو مخنف - يقول ابن النديم - بأمر العراق واخبارها وفتوحها يزيد على غيره »[١٣].

أما عوانة بن الحكم (توفي ١٤٧ هـ / ٧٦٤ م؟) فهو بالمقابل المهتم الاول بأخبار الامويين ، وغالبا لان قبيلته « كلب » كانت حليفا لهؤلاء ، ولو ان ياقوت[١٤] يشك في انتسابه لهذه القبيلة في حين نجد ابن النديم[١٥] وابن حزم[١٦] يثبتانه ، ونحن لا يهمنا إذا كان هذا النسب صحيحاً أم لا ، بل يهمنا نتائجه على رواية عوانة وهي رواية اموية وجدت من حمل على تحيزها للامويين وعلى انتحاله الاخبار لمصلحتهم : « كان عثمانيا يضع أخبارا لبني امية »[١٧] ان هذا لم يمنع عوانة من ان يعتبر المختص الاول بأخبار الامويين وان تنتقل روايته على يد هشام الكلبي والمدائني خاصة[١٨] وان ينقل عنه البلاذري والطبري حين يؤرخان لمعاوية ولعبد الملك بن مروان[١٩] وقد يكون الكتابان اللذان اثبتهما الفهرست[٢٠] له متعلقين بتاريخ الامويين الاول معاوية وبنو امية والثاني كتاب التاريخ.

ان عمل عوانة في التاريخ كعمل الزهري في المغازي يوافقان استتباب السلطة السياسية الاموية ، وان علاقتهما بالامراء الامويين لم تكن تعني دعما سياسيا فحسب بل وعلى وجه عام مساهمة في التأسيس النظري لما سيسمى « بالسنة » و « بالجماعة » ، وما سيقوم بتحديده ، وبكيفية حاسمة ، المؤرخون اللاحقون ، بتضافر مع الفقهاء وغيرهم. ذلك أن مفهومي « السنة » و « الجماعة » لم يكونا في يوم من الأيام معطيين أولين. فقد أسهم اوائل « المؤرخين في صياغة هذين المفهومين على مستوى ضبط التراث وتذكر الماضي ، وقد ارتبط عملهم بانتصار سلطة سياسية محددة من بين سلطات اخرى ممكنة ،

(١٣) الفهرست : ص٩٣.
(١٤) معجم... م ١٠ ص٩٣.
(١٥) الفهرست ، ص٩١.
(١٦) جمهرة انساب العرب (نشره ليفي ، بروفنسال القاهرة) ص٤٢٨.
(١٧) ياقوت : المصدر السابق ، ص٩٤.
(١٨) صالح العلي ، دائرة المعارف الاسلامية النشرة الثانية مادة عوانة بن الحكم.
(١٩) المقال السابق.
(٢٠) ص٩١.

فانتصار معاوية وتأسيسه للسلطة التي اعقبت «الحرب الاهلية التي سميت بالفتنة سوف يفسر فيا بعد بأنه انتصار «الروح والإجماع الاسلامي » ، أو «الجماعة » ، وهذا ما يعبر عنه ابن خلدون بوضوح حين يقول «اتفق الجماعة على بيعته [معاوية] في منتصف سنة احدى واربعين وسمي ذلك العام عام الجماعة من اجل ذلك »(٢١).

ج ـ التراث المكتوب والسلطان السياسي

نستخلص استنتاجا ثانيا بصدد هذا التأريخ الاول ، الذي اتجه الى تثبيت تراث الامة الناشئة ويتعلق بالشروع في تثبيت هذا التراث بالكتابة ، وهو ان الشروع في التثبيت الكتابي للتراث (التدوين) ارتبط هو أيضا باستتباب سلطان سياسي محدد ، ان هذا لا يعني أن اللجوء الى الكتابة في الثقافة الاسلامية وتدوين «العلم » وتناقله بواسطة المكتوب يرجع الفضل فيه فقط الى مبادرة سلطة سياسية ـ ما دام تدوين العلم وحفظ التراث بالكتابة يرتبطان بتطور عام للمجتمع نحو التنظيم بواسطة الدولة المعتمدة على الكتابة لضبط المجتمع والسيطرة عليه. بل نحن سنلح فقط على الفترات التي كان الانتقال فيها من التداول الشفوي الى التسجيل الكتابي للتراث يمر تحت رعاية سلطة سياسية ، إن لم يكن بإيعاز منها.

سنبرز من جهة ثانية دلالة هذه العلاقة التي يقيمها المؤلفون القدماء انفسهم بين بدء الاعتاد على المكتوب في الثقافة الاسلامية (تدوين العلم) وبين ظهور اولى الخلافات الدينية والتشريعية : (الخلاف).

اعتاد هؤلاء المؤلفون أن يميزوا في الثقافة الإسلامية بين فترتين شفوية وكتابية ، وأن يُبَرّروا وجود الاولى بكون النبي كان أميا ، وقد اعتبر جيل النبي واصحابه ـ وهي فترة كان تداول المكتوب نادرا فيها كما هو معلوم ـ فترة العلم «الخالص » النقي لان النبي كان يبلغه مشافهة لاصحابه ، فندرة الكتابة في هذه الفترة لم تكن تعني غياب العلم ، بل على العكس فان اللجوء الى التدوين لم يحدث إلا حين أصبح «صفاء » العلم مهددا بالخلاف في الرواية والرأي وافتراق الصف. لا مجال هنا لاعتبار المجتمع ذي التراث الكتابي اكثر تطورا من مجتمع التراث الشفوي ما دامت فترة الاسلام الاولى هي عند

---

(٢١) ابن خلدون «كتاب العبر » دار الكتاب ، بيروت ١٩٥٦ ، المجلد الثاني ؛ ص١١٤٠ .

علماء المسلمين الفترة المثال، لان العلم (الديني) كان يتلقى شفاها، « صافيا » ومن غير وسائط، يبلغه النبي لاصحابه ويبلغه هؤلاء بدورهم عن طريق المشافهة.

وفيا بعد سيحدث خصام بين المدافعين عن الكتب كوسيلة لا بد منها لحفظ العلم وتناقله وبين من يؤثرون التلقين المباشر من فم الشيخ، اقتداء بفترة التلقين الاولى في الاسلام، ولكن الجميع سيستثني فترة الاسلام الاولى حتى المدافعون عن التدوين.

فابن حزم على الرغم من انه يدعو الى العودة المطلقة الى المصدرين الأساسيين للدين (القرآن والسنة) والاقتصار عليهما وحدهما، يعود فيدافع عن الكتب التي من غيرها يكون العلم مستحيلا:

« لولا الكتب لضاعت العلوم ولم توجد، وهذا خطأ ممن ذم الاكثار منها (...) ولولا شهادة الكتب لاستوت دعوى العالم والجاهل. وسقوط الانفة في التكرر على العلماء، وتقييد ما يسمع وجمعه وملازمة المحبرة والكتب يده وكمه، وسكنى حاضرة فيها العلم، ولقاء المتنازعين وحضور المتناظرين: بهذا تلوح الحقائق »[٢٢].

يبدو أن تراكم المكتوب، ونمو العلم، واغتناء الفكر بفضل تنوع المنابع وحوار العلماء، كل مزايا العلم المنظم التي يشيد بها النص السابق لا يمكن ان تعني حسب ابن حزم تقدما حقيقيا للعلم بمعنى التجدد والاكتشاف، ما دامت الحقيقة حسب هذا الظاهري تُبقَى محصورة في المصدرين الاساسيين للإسلام، فالقرآن والسنة هما في الان نفسه الموضوع الاسمى للعلم والاساس لكل معرفة ممكنة[٢٣].

ورغم ان ابن خلدون رام ادخال العلم في النشاط العمراني، فاننا نجده يستثني تلك الفترة الاولى « المثال ». وهذا ما يناقض تماما نظريته القائلة بأن وجود العلم ونموه مشروطان بالحياة الحضرية من جهة ومن جهة ثانية بتراكم المعرفة وتناقلها عبر الكتب

---

(٢٢) رسائل ابن حزم الأندلسي، نشر احسان عباس، القاهرة (بدون تاريخ) ص٧٦، ٧٧.

(٢٣) انظر رسالة ابن حزم في تصنيف العلوم (رسالة في مراتب العلوم المرجع السابق ص. ٧٨ - ٨١ - ٨٢) حيث نجد المؤلف بعد أن يحصي العلوم المعروفة « عند كل أمة » يعود ليجزم بأن العلم الأمثل هو ذلك الذي يعرفنا بالله: « تعلم ما أراد الله »، وهذا العلم لا يمكن أن يكون سوى « علم شريعة الاسلام » ما دام الاسلام قد نسخ جميع الأديان السابقة راجع أيضاً روجي آرنالديز، النحو وعلم الكلام عند ابن حزم القرطبي، نشر ج. فران ١٩٥٦ ص ٢٩٤ - ٣٠٣.

والمدارس والعلماء الذين يكونون « طبقة » مستقلة في المجتمع تمارس النشاط العلمي كوسيلة في المعاش. بيد ان ابن خلدون يسلم بأن فترة البداوة الاسلامية الاولى هي فترة العالم الخالص الصادر من وحي الهي الى نفوس أقرب الى الفطرة بفضل البداوة. بل ندرة الذين كانوا يعرفون الكتابة في مجتمع النبي يفسر تفردهم بتسمية محددة، أي القراء: « وانما احكام الشريعة التي هي اوامر الله ونواهيه كان الرجال ينقلونها في صدورهم وقد عرفوا مأخذها من الكتاب والسنة بما تلقوه من صاحب الشرع وأصحابه والقوم يومئذ عرب لم يعرفوا امر التعليم والتأليف والتدوين ولا دفعوا اليه ولا دعتهم اليه حاجة. وجرى الامر على ذلك زمن الصحابة والتابعين، وكانوا يسمون المختصين بحمل ذلك ونقله « القراء » أي الذين يقرأون الكتاب وليسوا اميين لان الامية يومئذ صفة عامة في الصحابة بما كانوا عربا »[٢٤].

د ـ التدوين والاختلاف

مثيرة للاهتمام هذه العلاقة التي يقيمها المؤلفون القدامى أنفسهم، ومن بينهم ابن خلدون، بين بداية التدوين من جهة وبين ظهور الانشقاق داخل الامة والاختلاف في تأويل النصوص المقدسة من جهة اخرى. فقد كان هناك زمن اجمع فيه الناس على فهم واحد للدين، وكانت فيه الامة مؤتلفة، ثم حدث الصدع ليتفاقم بالابتعاد المستمر عن زمن الوحي، وهكذا تعاقبت الاجيال مبتعدة عن أصل النور، وكان افضل جيل هو جيل النبي المستنير مباشرة بنور الوحي، فالاندراج في الزمان تعكير لوضوح الافكار وصفاء القلوب، وهكذا لزم التدوين قصد التغلب على النسيان وعلى الخلاف معا[٢٥].

يقال عادة أن « عثمانا » أمر بجمع القرآن « درءا للاختلاف »[٢٦] كما جرت عادة المؤلفين أن يقيموا توازيا بين « فساد العقيدة » و« فساد اللسان » الحاصل من مخالطة العرب للامم الاخرى، فيتدخل التدوين ليحفظ « افضل اللغات » من الضياع حتى يظل

---

(٢٤) المقدمة ص٤٥٢؟

(٢٥) « الاختلاف ـ يقول روجيه ارنالديز ـ هو بالنسبة للمسلم علامة لازمة للخطأ »: « الكلاسيكية والتدهور الثقافي في تاريخ الاسلام ». نشر بيسون شانتميرل، ١٩٤٧، ١٩٥٧، ص ٢٥٦.

(٢٦) الفهرست ص٢٤، المقدمة ص٤٤٦. وهناك من المؤلفين من يجعل الخليفة أبابكر أول من أمر بجمع القرآن: صحيح البخاري.

ممكننا دائما فهم القرآن والحديث[٢٧].

ان هذا الدور « الايجابي » للتدوين لا ينبغي ان يُنسينا ان هذا التدوين فرضه الاختلاف، وهو ما يقوله احد المختصين المتأخرين في تاريخ العلم الاسلامي وهو حاجي خليفة: « ... الصحابة والتابعون لقربهم من النبي وببركته ولقلة الاختلاف والواقعات، كانوا مستغنين عن التدوين(...) ولما انتشر الاسلام واتسعت الامصار وحدثت الفتن واختلاف الاراء وكثرت الفتاوى والرجوع الى الكبراء اخذوا في تدوين الحديث والفقه والقرآن... »[٢٨].

ليس ضروريا ان نعتقد ما يعتقده هؤلاء المؤلفون في فترة « مثال » حيث الامة مطلقة الوئام لكي ندرك مغزى العلاقة التي يقيمونها هم انفسهم بين التدوين والاختلاف. أليس التدوين في نهاية الامر سوى تثبيت تراث من بين تراثات ممكنة؟ ويمكن لقائل ان يرد بأن التراث الذي سجل انما هو تراث « الاغلبية » تراث « الجماعة »، ولكننا قد نجيب بأن مفهوم « الجماعة » مفهوم متأخر مرتبط بالانتصار السياسي لحزب على الاحزاب الاخرى، وأن هذا الحزب كان لا بد وان يدعي انه يمثل كل الامة وانه المعبر عن « الاسلام الاصيل ». لذا فغير كاف القول بأن هذا الانتصار يرجع الفضل فيه الى الامانة الى « الإسلام الحق » والا لجأنا الى التفسير بتكرار تأويل صيغ متأخرا.

اذا كان التدوين قد نشأ عن الفرقة والاختلاف فان لهذا اهميته البالغة بالنسبة لعلم التاريخ الذي اسهمت بداياته، وبكيفية حاسمة، في تثبيت تراث (سنة) الامة الناشئة ولم يكن هذا التثبيت كما رأينا بمعزل عن السلطان السياسي، ولم يتجل ذلك في رعاية هذا الخليفة او ذاك للذين قاموا بالتدوين في هذا النمط او ذاك من انماط التاريخ الاولى فقط، بل تجلى ذلك خاصة في فترات انتقال هذه الانماط من المرحلة الشفوية الى المرحلة الكتابية. نعني ان هذا التاريخ الذي ارتبط بالتدوين الاول قد اسهم بشكل حاسم في تحديد الصورة التي سيتخذها التراث حين سيثبت بالكتابة. فالزهري الذي كان أول من سجل الحديث كتابة فعل ذلك بايعاز من حكام عصره، بل هو نفسه يذكر أن هؤلاء هم الذين امروه بذلك، فهو يقول ان عمر بن عبد العزيز امره بجمع سنة النبي في

---

(٢٧) المقدمة، ص٥٤٤.
(٢٨) المقدمة ص٤٣٩.

كتب ليبعث بها هذا الخليفة الى الاقاليم التي كانت واقعة تحت حكم الامويين:

« سمعت ابن شهاب [الزهري... يقول] امرنا عمر بن عبد العزيز بجمع السنن فجمعناها دفترا دفترا فبعث الى كل أرض له عليها سلطان دفتراً »[٢٩] وقد فعل الزهري ذلك وهو مرغم حسب ما يرويه احد تلامذته:

« حدثنا معمر عن الزهري قال: كنا نكره كتاب العلم حتى اكرهنا عليه هؤلاء الامراء فرأينا ألا نمنعه احد المسلمين »[٣٠].

ولا بد ان يكون حرج الزهري مفهوما، فهو سيضطر الى ايثار رواية على أخرى وابراز حديث دون آخر، يضاف الى ذلك موقف السنة من التدوين اذ من المعروف ان النبي كان قد نهى عن ان يكتب عنه غير القرآن مما جعل بعض اصحابه فيما بعد يقفون نفس الموقف[٣١].

فكما أن تدوين الزهري لا يمكن ان يخلو من دلالة سياسية لارتباطه بسلطة الامويين فكذلك تدوين ابن اسحق لارتباطه بسلطة عباسية صاعدة، اذ ينبغي التنبيه الى ان ابن اسحق كتب مغازيه للخليفة العباسي الثاني المنصور[٣٢]، سيما وانه كان اول من جمع المغازي[٣٣]. فان يكن اول جمع للمغازي قد تم من اجل خليفة، وان يقع ذلك في بدايات دولة هي في حاجة الى دعم ايديولوجي، فهذا ما لا يمكن المرور عليه مر الكرام، لا سيما وانه وجد من بين الذين ترجموا لابن اسحق من انتقد تحيزه السياسي[٣٤].

مع الواقدي اصبح الاعتماد اساسا على المكتوب، يؤكد هذا ما يذكره عنه مترجموه من

---

(٢٩) ابن عبدالبر القرطبي: جامع بيان العلم، المدينة ١٩٦٨، ص ٩١.

(٣٠) المصدر السابق، ص٩٢.

(٣١) ابن عبدالبر (المصدر السابق) يورد عدداً من الأحاديث تنهى عن التدوين (ص٦٨) وكذا موقف الخليفة عمر (ص٧٧) وبعض الصحابة كابن مسعود وابن عباس (ص٧٨) ممن امتنعوا عن التدوين. وقد أفرد الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣) كتاباً لهذه المسألة أسماه تقييد العلم (نشر يوسف العش ١٩٧٥)، انظر أيضاً حاجي خليفة: كشف... (المقدمة)، ص٣٣.

(٣٢) « فكتب له المغازي »، يقول ياقوت (معجم الأدباء، ج٦، ص٣٩٩). ونفس الجملة نجدها عند ابن خلكان (الوفيات، ج٤، ص٤٧٧).

(٣٣) ياقوت: المصدر المذكور، ج٦ ص٣٩٩.

(٣٤) انظر ياقوت (المصدر المذكور ص٤٠٠) الذي يورد شواهد كثيرة في الموضوع.

انه كان يملك مكتبة بها « آلاف » الكتب ، وغلامين ، « يكتبان الليل والنهار »[٣٥] ولا بد وأن كان له كتبة آخرون ما دام احدهم سيشتهر وهو محمد بن سعد صاحب كتاب الطبقات المعروف[٣٦] . وابن سعد يعتمد في طبقاته على رواية استاذه الواقدي اكثر من أية رواية اخرى[٣٧] . وهكذا فكم نحن بعيدون من مرحلة الزهري الذي كان يلجأ الى ما يتناقل شفاها لجمع اخبار النبي والصحابة ، والذي لم يلجأ الى الكتابة الا على مضض ومع ذلك فيصعب تصور النشاط الكتابي الهائل للواقدي بعيدا عن اهتمام ذلك الخليفة الذي بسط حمايته على العلم في عصره ، ونعني « المأمون » .

استخلاص :

اذا كنا قد وقفنا عند هذا التاريخ العربي الاول ، لنبرز خاصية الروابط السياسية لأوائل المؤرخين فلكي يتأتى لنا ان ندرك ادراكا عميقا مغزى النقد الذي سيوجهه ابن خلدون الى التاريخ العربي والذي يستهدف قبل كل شيء التحزب السياسي و« الايديولوجي » لدى المؤرخين . ينبغي ان نسجل هنا ان من بين الاسباب السبعة التي اوردها ابن خلدون في مقدمته كأسباب توقع المؤرخين في « المغالط » وفي « الكذب » خمسة منها ترجع اما الى التحزب السياسي أو « الايديولوجي » وهي :

ـ « التشيع للآراء والمذاهب فان النفس (...) اذا خامرها تشيع لرأي او نحلة قبلت ما يوافقه من الاخبار لاول وهلة ، وكان ذلك التشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص فيقع الكذب ... » .

ـ « الثقة بالناقلين ... » .

ـ « الذهول عن المقاصد ، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد مما عاين او سمع وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب ... » .

---

(٣٥) الفهرست ، ص٩٨ .

(٣٦) تراجمة ابن سعد يضيفون عادة عند ذكر اسمه هذا اللقب الدال « كاتب الواقدي » احسان عباس الذي نشر الطبقات الكبرى لابن سعد يورد لائحة بهؤلاء التراجمة : دار صادر ، بيروت ١٩٥٧ ص٥) . وفيات الأعيان ج٤ ص٣٥١ .

(٣٧) يقول ابن النديم : « الف (ابن سعد) كتبه من تصنيفات الواقدي » : الفهرست ، ص٩٩ .

- «الجهل بتطبيق الاحوال على الوقائع لاجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع...».

- «تقرب الناس في الاكثر لاصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الاحوال واشاعة الذكر بذلك فيستفيض الاخبار بها على غير حقيقة...».

* * *

من السهل ان نجد امثلة كثيرة من التاريخ توضح عمق هذا النقد الخلدوني، ولكم هو صائب قول ابن خلدون ان كل انتاج تاريخي انما يصنع من اجل نخبة، وان هذا الانتاج ليتعلق تعلقين:

١ - تعلقا بملك او بأسرة مالكة.

٢ - تعلقا اعم، وهو تعلق بأمة مهيمنة، وهو الاهم بالنسبة لابن خلدون. ويعكس علم التاريخ كبقية الانتاج الثقافي هذه الهيمنة.

ويميز ابن خلدون طورين من الهيمنة، بالنسبة لتاريخ الاسلام: الاولى هيمنة العرب، حاملي الدين الجديد وأسياد الدولتين الأموية والعباسية، والثانية هيمنة غير العرب: البربر بالمغرب و«الاتراك» بالمشرق، وان علم التاريخ العربي ليعكس في نظره هذه الهيمنة.

ولكن الذي يعنينا هنا هو دلالة النقد الخلدوني حين يرتكز على الاسباب السياسية والايديولوجية ليستهدف التاريخ العربي الاول، ويرجع ذلك كما اوضحنا الى الروابط السياسية لهذا التاريخ ولكنه يرجع قبل كل شيء الى كون هذا التاريخ الاول قد وسم بطابعه كل التاريخ اللاحق، خاصة بسبب الدور الحاسم الذي قام به الطبري في هذا المضمار.

ذلك ان هذا المؤرخ قام بعمل تركيبي شامل لفترة بأكملها وهي الفترة التي ساد فيها تاريخ الخبر، فما هو هذا العمل التركيبي؟ وكيف نراه من خلال النقد الذي وجهه ابن خلدون لعلم التاريخ عموما ولتاريخ «الخبر» على الاخص؟ سنقف وقفة عند صاحب تاريخ الرسل والملوك، للجواب على هذين السؤالين الهامين:

٢ ـ العمل التركيبي للطبري
(٢٢٥ ـ ٨٣٩/٣٠٨ ـ ٩٢٣)

اولا : لماذا نعتبر عمل الطبري تركيبا لكل المرحلة السابقة؟ ألأن كتابه شمل بين دفتيه سائر الموضوعات السابقة(الخليقة ،الايام ، المغازي ، الفتوح الخ . . .) على نحو رام ان يكون تاريخا « عالميا »؟ بيد ان هناك مؤرخين قبل الطبري وضعوا كتبا جمعت هي ايضا موضوعات المرحلة السابقة ونحت نحوا من التاريخ « العالمي » ، ونعني ابن قتيبة (ت٢٧٦) وابا حنيفة الدينوري (ت٢٨١ ؟) واليعقوبي (ت٢٨٤). ولنلق نظرة على هذه الكتب ليتأتى لنا بعد ذلك ان نعرف بالضبط مكانة تاريخ الطبري.

لا نستطيع القول ، ان كتاب المعارف لابن قتيبة كتاب في التاريخ بمعناه الدقيق ، فهو قد كتب ـ والمؤلف نفسه ينبهنا الى ذلك ـ من اجل ما كان يسمى « بالمجالس » حيث يجتمع اعيان القوم يستمعون ويتذاكرون في موضوعات تثير فضولهم ومتعتهم مما كان يدخل تحت هذا اللفظ الواسع : « الادب ». وعلى هذا النحو كان تناول التاريخ في هذا الكتاب ، فالمؤلف ـ وهو يتوجه بكتابه الى اعيان ينتمون الى العنصرين السيّدين في عصره : العرب (والقرشيين منهم خاصة) والفرس ـ يحرص على ان يحدثهم عن تاريخهم ويذكرهم بأنسابهم وبأيامهم الجيدة ، ولكون الكتاب قد وضع لهذا الغرض فهو لا يلتزم بنظام في السرد التاريخي كما هو شأن كتب التاريخ العام ، صحيح انه يبدأ كما تبدأ هذه الكتب بذكر « الخليقة » ، ولكنه يفعل ذلك على نحو انسب لما تقتضيه « المجالس » ، ليخوض بعد ذلك في مواضيع مختلفة مستقل بعضها عن بعض دون ان ترتبط في سرد تاريخي عام ، وهكذا يعرض الكتاب لآدم والانبياء وأنساب العرب وحياة النبي ومغازيه ، ولاخبار الصحابة. ويعقد فصلا للخلفاء يبدأ بمعاوية وينتهي بالمعتمد ولا يتعلق الأمر هنا بتاريخ الدولتين الاموية والعباسية ما دام المؤلف نفسه يعنون فصله هذا بـ : « اسماء الخلفاء » فلا يقوم سوى بذكر لاقارب الخلفاء وموظفيهم والنوادر المتعلقة بهم[٣٨]. وتعرض فصول اخرى « لمشاهير الاعلام » واصحاب السلطان والخارجين عليهم و« التابعين » و« اهل الرأي » و« القراء » و« النسابة » و« الفرق » الخ . . . ولامتاع

---

(٣٨) المرجع السابق ، ص٣٤٤ ـ ٣٩٤.

اصحاب «المجالس» يعرض الكتاب لموضوعات غريبة كأخبار العور والعرجان و«مشاهير الصلع» الخ..[39]. وينتهي الكتاب بفصل عن ملوك الفرس[40].

أما كتاب ابي حنيفة الدينوري الاخبار الطوال فلا يمكن اعتباره هو ايضا كتابا في التاريخ، بل وحتى كتابا لتاريخ الامة كلها، اذ ان اهتمامه الاول هو تاريخ الفرس. اما تاريخ العرب في هذا الكتاب فلا يبدأ الا في الفترة التي يتصل فيها تاريخ الايرانيين بالفتح العربي، اي بدخول العرب للحيرة التابعة للفرس وذلك اثناء خلافة ابي بكر[41] بل حتى تاريخ النبي مغفل في هذا الكتاب، فلا يفرد له المؤلف سوى بضعة سطور وذلك بمناسبة الحديث عن ملك الفرس أنوشروان[42].

اما تاريخ اليعقوبي فهو يشمل مجالا تاريخيا اوسع من الكتابين السابقين، وهو ينحو اكثر منهما منحى في التاريخ العالمي فهو يبدأ كما تبدأ كتب التاريخ العالمي بالحديث عن «الخليقة» ويولي أهمية خاصة لأنبياء إسرائيل وملوكها مما قد يفسر بتوفر المصادر. وبعد ان يعرض لتاريخ المسيح وحوارييه يفرد سطوراً فقط للسريانيين اما تاريخ الهند فيعكس اعجاب العرب بهذه الأمة فالهنود هم الاسبق إلى العلوم والحكمة وجميعها موجودة في كتاب السند هند «الذي اشتق منه كل علم مما تكلم فيه اليونانيون»[43] ويؤول تاريخ اليونان عند اليعقوبي الى بعض اخبار علمائها وفلاسفتها، اما تاريخ الفرس فيبدأ برفض قاطع للأساطير الرائجة حول قدماء ملوكهم[44] وهناك نتف عن الصين ومصر والبربر والحبشة واليمن، وينتهي الكتاب الاول بالحديث عن عرب ما قبل الإسلام وخاصة نسب النبي وقبيلة مضر.

يفرد اليعقوبي الكتاب الثاني من تاريخه بكامله للتاريخ الإسلامي ولا يرجع ذلك فـ لـ الى كون هذا التاريخ هو الذي يهم اكثر من غيره قراء اليعقوبي، ولا لكون

---

(٣٩) المرجع السابق ٥٧٨ - ٥٨٨.
(٤٠) المرجع السابق ٦٥٢ وما بعدها.
(٤١) الأخبار الطوال، القاهرة، ١٩٦٠ ص١١١.
(٤٢) الأخبار الطوال ص٧٤.
(٤٣) تاريخ اليعقوبي: نشر هوتسما، ١٨٨٣، جـ ١ ص١٠٥.
(٤٤) المرجع السابق ص١٧٨.

مصادره متوفرة وفرة لاتقارن بمصادر التواريخ الاخرى، بل لان الأمر يتعلق هنا بالتاريخ «الحق» التاريخ الذي تؤدي اليه كل التواريخ الاخرى، والمؤلف هنا إنما يعكس موقفا مشتركا لدى المؤرخين المسلمين حين يقيمون ميزا بين تاريخهم والتواريخ الاخرى وهم هنا لا يعبرون عن مجرد مَيْزٍ ايديولوجي (اي ان تاريخهم « نسخ » التواريخ الاخرى) بل يتجلى ذلك في موقفهم العلمي نفسه: فهم اكثر حرصا على الدقة حين يتعلق الامر بتاريخهم، في حين انهم غالبا ما يقبلون الاساطير حين يكونون بصدد تواريخ الامم الاخرى (اساطير الاولين)[٤٥]. وهكذا فان « علم » التاريخ لا يبدأ الا مع التاريخ « الحق ». وهذا ما يدل عليه موقف اليعقوبي في هذا الكتاب الثاني من تاريخه: فعلى عكس ما فعله في الكتاب الاول فيما يخص المصادر، حيث ان المصدر يذكر عادة ذكرا مبهما بتعابير مثل « اخبر الرواة... » نجده منذ بداية الكتاب الثاني يحرص على اثبات مصادره. وهكذا يورد لائحة « بالثقاة » من بينهم ابن هشام (اي ابن اسحق برواية البكائي) والواقدي والمدائني وابن ما شاء الله الحاسب، وهذا الاخير عمدة اليعقوبي فيما يخص الفلك ما دام المؤلف يهتم بذكر القرانات الفلكية التي وافقت بداية كل ملك[٤٦].

يعبر اليعقوبي عن حرصه على انجاز عمل شخصي وذلك بتنويع المصادر وعدم الاقتصار على نقل ما قاله السابقون. ويؤكد انه ازاء تحيز بعض الرواة آثر أن يستقصي مختلف الروايات وأن يقارن بينها ويكمل بعضها ببعض قصد الوصول الى سرد نزيه وشامل.

فتاريخ اليعقوبي اذن بتنوع مصادره واتساع مجاله التاريخي حقق تطوراً هاما في علم التاريخ الاسلامي، فلماذا هو ايضا انسدل عليه ظل تاريخ الطبري؟ هل لأن مؤلفه شيعي وبالتالي فلن يكون هو المعبر عن تاريخ الامة بمجموعها او على الاقل عن « الجماعة »؟ نحن نعلم ان اليعقوبي كان شيعيا من فرقة الموسوية الامامية، ولا بد وان يكون الولاء لأهل البيت تقليدا في اسرته ما دام احد اجداده (وكان واليا على مصر) هو الذي مكن ادريس بن عبد الله ـ المهزوم في وقعة « الفخ » ضد العباسيين ـ من الفرار الى المغرب حيث شيد دولة الادارسة. بيد ان تشيع اليعقوبي « لا يحرف من امانة

---

(٤٥) عبدالله العروي: العرب والفكر التاريخي دار الحقيقة ١٩٧٣ ص٥٠.

(٤٦) ليس صحيحاً اذن (على الأقل بالنسبة للكتاب الثاني) من أن اليعقوبي « لا يشير قط الى مصادره » كما يقول كارل بروكلمان: الانسكلوبيديا الاسلامية، مادة « اليعقوبي ».

مقاله » كما يقول بْروكلمان[٤٧]. وان تنوع مصادره ليثبت ذلك: فالى جانب اسحق بن سليمان الذي يختص فقط بتاريخ الهاشميين نجد آخرين لا يقتصرون عليه كالواقدي والمدائني.

* * *

اذا كان « تاريخ » الطبري افلح في أن يحقق ما لم تحققه الكتب المذكورة فان ذلك يرجع في رأينا الى سببين:

أ - ان تاريخ الرسل والملوك قد نجح في أن يحقق الارتباط بين التاريخ والامة، أكثر من أي كتاب من الكتب المذكورة. انه لا يكفي لكتاب ككتاب اليعقوبي مثلا أن يتطرق لذكر عدد اكبر من الامم لكي تتبناه الأمة، بل عليه أن يوفر اكثر من هذا: ان يعبر عن رؤية للتاريخ تجد فيها الامة نفسها مركزا وهدفا للتاريخ، ومن جهة اخرى فان السرد (سرد التاريخ) ينبغي ان يسهم في تماسك وحدة الامة، خاصة حين يتعلق الأمر بتاريخها نفسه، فهنا ينبغي الوصول من خلال نقد واسع لمختلف الروايات الى سرد للتاريخ يتحقق حوله « الاجماع ». وقد اعتبر المؤرخون المسلمون أن الطبري قد حقق اكثر من غيره هذا الهدف.

ب - ولكن النفوذ الواسع الذي اكتسبه تاريخ الطبري يرجع قبل كل شيء الى منهجه. فقد اعتبر القدماء هذا المنهج مثالا للصرامة، وفي هذه النقطة بالذات تفوق الطبري على ابن قتيبة والدينوري واليعقوبي. أما ابن قتيبة فطابع كتابه نفسه يدعو الى سطحية السرد، واما الدينوري فهو « يسقط الاسانيد وينتقي من بين مختلف الآثار ما يلائمه »[٤٨]. اما اليعقوبي فلا شك انه صنع افضل من سابقيه ما دامت مصادره - كما أسلفنا - أوثق واكثر تنوعا، الا انه لم يكن يحرص شأن الطبري على ايراد مصادر كل خبر، ولا على تصدير الخبر باسانيد رواته.

فبفضل منهج « الإسناد » الذي طبقه الطبري بصرامة على علم التاريخ اعتُرف لاخباره بالوثوق. و« الاسناد » كما نعرف نشأ مع نمط خاص من التاريخ: « الخبر ». بل

---

(٤٧) المرجع المذكور.

(٤٨) ب. ليفين: الانسكلو بيديا الاسلامية، النشرة الثانية مادة: أبو حنيفة الدينوري.

نحن اذا فحصنا الارضية التي شيد عليها الطبري تاريخه نجد انفسنا بصدد تاريخ صيغ على ارضية « الخبر » : فالاخبار فيه قد رتبت حسب احداث ، وكل حدث مدعم بسند أو عدة أسانيد. وهنا بالذات حقق الطبري طفرة هامة بتجاوز تاريخ الخبر، بل كان تطور التاريخ الاسلامي نفسه يستدعي ذلك ، « فالخبر » أصبح اضيق من أن يلائم نمو هذا التاريخ. وقد حقق الطبري هذا التجاوز باللجوء الى نمط من التاريخ ليشمل نطاقاً من التاريخ أوسع : نعني نمط التاريخ على السنين[٤٩]. وتاريخ الرسل والملوك هو اول كتاب يصلنا مؤرخا على السنين[٥٠]. وهكذا فان التجاوز الذي حققه الطبري يكمن في انه استطاع ان يشيد ـ انطلاقا من النمط الأصلي للتاريخ الاسلامي (الخبر) ـ نمطاً أوسع وهو التاريخ حسب السنين.

ان الطبري[٥١] وهو يحرص على استعمال المنهج الاصلي (الإسناد) لم يكن وفيا لحيثيته كفقيه فحسب، بل أراد ان يرفع الخبر التاريخي الى مستوى « وثوق » الخبر الشرعي. وبعبارة أخرى أراد توثيق الخبر التاريخي بنفس المنهج الذي يوثق به الخبر الشرعي. ولهذا فقد شيد صروحا كاملة من الأخبار مسندة بسلسلات رواتها بحيث لم يعد المؤرخون الذين أعقبوه يجدون الجدوى في ان يعيدوا بناء الأسانيد التي اقامها الطبري ، فقد اغناهم عن مثل هذا العمل.

* * *

وهنا لا بد من أن نطرح هذا السؤال : هل هذا العمل الهائل الذي قام به الطبري محاولا استقصاء شاملا للروايات وفحصاً دقيقاً لانتقالها ، للوصول الى « اجماع » على الخبر التاريخي يحقق فعلا هذه « الموضوعية » التي سلم له بها المؤرخون؟ هل حرص الطبري على ايراد روايات متعددة للحدث الواحد ، بل واثبات روايات متناقضة أحياناً حين تكون متكافئة من شأنه ان يسهم (حسب رأي ر. باري) في اقامة الحقيقة التاريخية؟ ام ان

---

(٤٩) نشير الى أن « التاريخ حسب السنين » لا يبدأ في كتاب الطبري إلا مع السنة الأولى للهجرة (جـ ٢ ص٣٩٤)، وقد يفسر ذلك بكون المعلومات التاريخية تصبح ابتداء من هذا التاريخ أكثر توفراً مما يبيح ترتيبها على السنين.

(٥٠) يستبعد فرانز روز نتال (المرجع المذكور) ان يكون هذا الكتاب نظراً لحجمه أول كتاب قد صنف على السنين.

(٥١) الأنسكلوبيديا الاسلامية، مادة الطبري.

سرد الطبري للاحداث، خاصة منها ما يتعلق بعصره، سرد متحزب كما يؤكد ف. روزنتال: «ان وجهة نظر المؤلف حين يعرض لاحداث عصره بغدادية صرف، فهو يعكس موقف الحكومة المركزية»؟(٥٢).

الجواب على هذه الاسئلة الهامة يتجاوز اطار هذا البحث بطبيعة الحال، فهو يتطلب نقدا متعمقا لمصادر الطبري وكيف يستعملها.

ومع ذلك فان حكم ف. روزنتال يبدو لنا قابلا للنقاش، سيما اذا فهم منه ان الطبري كان على نحو ما مؤرخا رسميا للدولة. قد يجوز ان الطبري وقد اراد ان يصل بتاريخه حتى عصره يضطر احيانا الى اظهار تحيز ما للعباسيين، خاصة حين لا تكون بين يديه مصادر يمكنه ان يختفي وراءها فيجد نفسه اذ ذاك مرغماً على ان يشهد شهادة مباشرة، وهو موقف دقيق يفسر سكوت المؤلف على بعض التفاصيل التي قد تغضب العباسيين. ولكن تاريخ الطبري ينبغي ان يحكم عليه في مجموعه، فهو ابعد عن ان يكون تاريخا رسميا بالمعنى المحدد. وعلى أية حال فإن المؤرخين الرسميين لم يكونوا كثرة من بين المؤرخين الاسلاميين على الرغم من تبعيتهم المادية للأمراء. وربما كان الطبري اقل هؤلاء اضطرارا لهذه التبعية، بفضل ريع وافر كانت تدره املاك ورثها عن عائلته بطبرستان.

ومع ذلك، فاذا كان المنحى العام لسرد الطبري للتاريخ يسير - اجمالا - في اتجاه «ايديولوجية» سائدة فلا ينبغي ان يفسر ذلك بمجرد تزلف لاصحاب السلطان، ذلك اننا امام مؤلف اظهر استقلالا فكريا، خاصة في ميدان اساسي من الثقافة الاسلامية وهو الفقه. فلا ننسى ان هذا المؤرخ هو قبل كل شيء فقيه رام كتابة التاريخ حسب منهج الفقه ومعاييره. ففي هذا العلم الذي شكل تكوينه الفكري اظهر الطبري بالذات موقفا شخصيا كما اظهر ذلك في نشاطه الاجتماعي والسياسي.

فبعد ان درس تيارات الفقه المختلفة (اذ ان مذاهب الفقه المعروفة لم تكن قد تحددت بعد) وذلك خلال رحلاته الطويلة في فارس والعراق ومصر والشام انتهى

---

(٥٢) تاريخ علم التاريخ الاسلامي، ص١٣٥.

(٥٣) صاحب الفهرست 35 يورد الطبري ضمن الفقهاء (ص234).

الى تاسيس مذهب له خاص سمّي «بالجعفرية»، وهو مذهب وان لم يجد له مكانا من بين المذاهب المعترف بها فان ذلك لم يمنع من ان يجد له اتباعا(٥٤). وليس حريا بشخص اظهر استقلالاً في هذا الميدان الاساسي الذي هو الفقه ان يكون مجرد تابع رسمي، وبالتالي فان التاريخ الذي صاغه بمعايير الفقه لن يكون مجرد تاريخ كتب لارضاء امراء ذلك الوقت. ومما يزيد ذلك تأكيداً مواقف الطبري التي ما اكثر ما جلبت عليه المتاعب: فقد خاصم احد اساتذته وهو داود بن علي مؤسس المذهب الظاهري، وواجه الرافضة في بلده طبرستان وكفرهم، مما ألجأه الى الفرار عن هذا البلد الذي كانوا عليه مهيمنين، كما خاصم الحنابلة الاقوياء ببغداد، فحاصروا منزله..

* * *

اذا كان هناك توافق ما بين الاتجاه العام لسرد الطبري للتاريخ، وبين إتجاه سياسة رسمية فينبغي اللجوء الى مستوى آخر من التفسير غير مستوى المصلحة والتزلف لذوي السلطان. فهذا التوافق قد يكون التقاء موضوعيا - ولنقل على مستوى الايديولوجيا - بين النشاط العلمي لمؤرخ من جانب، وسياسة دولة من جانب آخر. فهناك من جهة نشاط عالم يرمي من وراء مجهوده العلمي الى حفظ وحدة الامة وذلك على مستوى العقيدة، والتشريع، والعودة الى الماضي (التاريخ) ، ومن جهة اخرى هناك سلطة تسعى الى ان تحقق للمسلمين وحدة حول الخلافة اشمل مما حققه الامويون. فهناك مؤرخ فقيه يسعى الى توحيد الماضي في ذاكرة المسلمين، وذلك لمحاولة التغلب على تضارب الروايات والوصول الى سرد للتاريخ يتحقق حوله «اجماع» مؤرخي الامة، وهناك سلطة ترمي الى تحقيق اجتاع للامة أوسع مما حققه الأمويون.

وهكذا فان مجهود المؤرخ يلتقي بسياسة الدولة، لا في التفاصيل، ولا في التطابق المطلق، ولكن في الهدف المشترك للمجهودين اللذين يرميان الى تحقيق أمة

---

(٥٤) ابن النديم يذكر بعض هؤلاء ويسميهم «أصحاب الطبري»: الفهرست ص٢٣٥.

موحدة في السياسة والفكر، وهو ما فتىء المسلمون يحنون اليه في كل زمان.

* * *

هذا «الاعتدال» الذي اعتبر الطبري مثلا اعلى له ينبغي ان يوضع على محك، أي فحص دقيق للمصادر التي اقام عليها تاريخه، وهي مهمة تتجاوز اطار هذا البحث كما اسلفنا.

ومع ذلك، فقد حاولنا فحصا محدودا لبعض هذه المصادر فوجدنا ان الطبري لجأ بالفعل الى انتقاء ما. ودون ان نغامر بحكم عام يمكن ان نقول ان هذا المؤرخ آثر احيانا استعمال اخبار دون اخرى مما نتج عنه انحياز في تأويل الماضي، صحيح ان الاخبار ما هي الا رواية للماضي ولا بد وان تعبر عن اتجاه سياسي إما تصريحا او اضمارا، ولكن الاقتصار على اخبار دون اخرى، وعلى مصدر دون غيره من شأنه ان يبعد عن الاعتدال.

ولنضرب مثلا لذلك استعمال الطبري لأبي مخنف، فهذا الاخير مصدر وحيد للطبري بالنسبة لأحداث مهمة خاصة تلك التي جرت بالعراق. هل لان ابا مخنف خبير باخبار هذا البلد؟ ولكن سبق ان قلنا ان هذا الاخباري اعتمد رواية قبيلته «الأزد» المناهضة للامويين. والعراق كما هو معروف كان مسرحا لاحداث حاسمة في تاريخ الاسلام ترتب حولها نزاع طويل بين المسلمين فكان على الطبري ان ينوع مصادره وهو يؤرخ لها، وكان أولى بتاريخ كتاريخ الطبري طمح الى ان يكون تاريخاً للأمة بمجموعها الا يقتصر على مصدر وحيد بالنسبة لأحداث كبرى.

وهكذا نجد ابا مخنف مصدر الطبري في الاحداث التالية: نزاع العلويين ضد الامويين، (ونزاع العراق بوجه عام ضد الشام) وحرب علي ضد معاوية(٥٥)، واستدعاء اهل الكوفة للحسين بن علي(٥٦) ومعركة كربلاء التي انتهت بمقتل الحسين(٥٧). كذلك يقتصر الطبري على رواية ابي مخنف فيما يتعلق بالخوارج. نحن

---

(٥٥) الطبري: تاريخ الرسل والملوك، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٠ ج٥، ص٥ وما بعدها.
(٥٦) المصدر نفسه ص٣٥١ - ٣٩٩.
(٥٧) المصدر نفسه ص٤٠٠ - ٤٧٠.

نعرف ان هؤلاء ثاروا ضد علي اولا، ولكن صراعهم ضد الامويين كان اطول واقسى، وهكذا نجد الطبري ينقل عن ابي مخنف اخباره عن الحوادث التالية: ثورة الخوارج ضد علي[٥٨]، حروبهم مع معاوية[٥٩]، معركة مرج راهط الكبرى التي واجه فيها الخوارج مروان بن الحكم (سنة ٦٤ هـ[٦٠])، اخبار فرقة الازارقة الخارجية في فارس والعراق[٦١]، مقتل قائد الخوارج وشاعرهم الشهير «قطري بن الفجاءة» في المعركة سنة ٧٧ هـ[٦٢].

ولنر الآن كيف يورد الطبري خبره عن حادث تاريخي حساس بالنسبة للعباسيين، وهو موقعة بدر، ذلك ان جدهم العباس كان في هذه الموقعة الى جانب الذين يحاربون النبي، وهو واقع تاريخي من الشهرة بحيث لا يمكنه طمسه، ولكن المؤرخين وعلى رأسهم الطبري تحايلوا للعثور على «ظروف تخفيف» بالنسبة للعباسيين وذلك بفضل رواية ابن اسحق (الذي كتب مغازيه كما اسلفنا للخليفة العباسي المنصور). و«ظروف التخفيف» هذه تتمثل في شكل حلم رأته عاتكة، اخت العباس، ليلة موقعة بدر، فقد «رأت فيا يرى النائم» ان بيوت مكة قد انهارت على اصحابها، فحكت لاخيها وهي ترجوه ان يكتمه ولكن الحلم ما لبث ان ذاع بين اهل مكة مما اشاع القلق بينهم واثار غضب عدو النبي الاول ابي جهل الذي صرخ في العباس «يا بني عبد المطلب متى حدثت فيكم هذه النبية؟(...) اما رضيتم ان تتنبأ رجالكم حتى تتنبأ نساؤكم؟» وحين رجع العباس الى بيته عاتبته نساؤه لسكوته على اهانة ابي جهل له، فصمم على ذلك، وذهب في الغد للقاء ابي جهل، ولكن جنوح هذا الاخير الى المسالمة اثنى العباس عن قصده.

فماذا يعني هذا الحلم الذي اعتاد المؤرخون منذ ابن اسحق ان يذكروه كلما عرضوا لموقعة بدر؟ يعني ان عم النبي وجد العباس لم يكن تماما الى جانب

---

(٥٨) الطبري: تاريخ الرسل والملوك، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٠ ج ٥ ص٦٤ - ٩٤.

(٥٩) المصدر نفسه ص١٧٤ وما بعد.

(٦٠) المصدر نفسه ص٥٣٨ - ٥٤٤. نلاحظ أن الطبري يورد عن هذه المعركة رواية مؤرخ موالٍ للأمويين وهو عوانه، ولكن ليتبنى في الأخير رواية أبي مخنف.

(٦١) المصدر نفسه ج ٦ ص٢١١ - ٢١٥.

(٦٢) المصدر نفسه ٢٥٧ - ٣٠٨.

اعداء النبي، او هو على الاقل لم يكن كذلك على مستوى الحلم المتنبىء و« النية » في مواجهة عدو الاسلام الاول.

فالطبري يزكي رواية ابن اسحق بصدد هذا الحدث الحاسم، ولهذا دلالته كما اسلفنا، كما اقتصر تقريبا على رواية ابي مخنف عما جرى بالعراق.

وهكذا قام الطبري بتزكية اخبار بكاملها. صحيح ان هدفه كان الحفاظ على تماسك الامة بتوحيد ذاكرتها التاريخية، ولكن ذلك لا يمنع كون البناء الضخم الذي شيده الطبري يمثل اختيارا ما. ولكن المدهش ان هذا الاختيار نجح نجاحا منقطع النظير، فلا نعرف تاريخا بلغ ما بلغه تاريخ الرسل والملوك من نفوذ على المؤرخين(٦٣).

ولكن الذي يظهر اكثر مدى نفوذ كتاب الطبري هو الحظوة التي نالها ليس فقط عند مؤرخين كان من المتوقع ان ينالها عندهم، بل وايضا عند سواهم ممن هم ابعد من ان يقعوا تحت تأثير الطبري، امثال مسكويه وابن خلدون. فهذان المفكران خاصة ولاسباب سنذكرها ما كان منتظرا ان يتابعا الطبري كما فعلا.

فمسكويه، بتكوينه الفكري ونشأته الدينية وظرفه السياسي هو على النقيض تماما من الطبري: فهو قريب عهد بالاسلام، قيل ان اسرته لم تعرف الاسلام الا ابتداء من ابيه، بل ان رواية تجعل مسكويه هو الذي ترك المجوسية واعتنق الاسلام(٦٤). اما ثقافته فقد تشكلت من روافد تختلف عما عرفه الطبري. فثقافة الطبري تغلب عليها العلوم « الاصلية »، الشرعية والعربية، في حين ان مسكويه ظل امينا لثقافته الفارسية يكتب بها كما يكتب بالعربية، وقد عرف بتكوينه الفلسفي اليوناني المتين، ولو انه كان ايضا عارفا بالشعر العربي، وقد ترك هو

---

(٦٣) يكفي أن نرجع الى اللائحة التي أثبتها صاحب الفهرست (ص٢٣٤) بأسماء الذين اختصروا تاريخ الطبري أو أعادوا كتابته من غير أسانيد أو استأنفوه الى ما بعد السنة التي يتوقف عندها (٣٠٢ هـ)، لنكوّن فكرة عن نفوذ هذا الكتاب. ونشير إلى أن وزيراً يسمى البلعمي قد ترجم سنة ٣٥٢ تاريخ الطبري الى الفارسية مع اسقاط الأسانيد واختيار رواية واحدة من بين روايات عدة. وقد راجت هذه الترجمة، بل و« ترجمت » بدورها الى العربية.

(٦٤) ياقوت: معجم الأدباء، ج ٢، ص٨٩.

نفسه شعرا أثنى عليه خصمه ابو حيان التوحيدي(٦٥). اضف الى ذلك أن مسكويه كان شيعيا وموظفا في دولة البويهيين الشيعية، في حين ان الطبري كان سنيا يعيش في ظل دولة سنية.

ومع ذلك، وعلى الرغم من هذا التباين بين الشخصيتين، فان مسكويه قد كتب تاريخه تجارب الأمم مقتفيا اثر تاريخ الطبري حتى سنة ٢٩٢ «ولو اننا نجد في تاريخ مسكويه بعد هذه السنة معلومات دقيقة وقيمة، خاصة ما يتعلق بعصره، وذلك بفضل موقع المؤلف في الدولة البويهية»(٦٦).

اما ابن خلدون، فعلى الرغم من ان تصوره للتاريخ - وكما سنرى بتفصيل - هو على النقيض من تصور الطبري، وعلى الرغم من انه في المقدمة يحصي على الطبري اخطاء تعود اساسا الى المنهج المستعمل، فان تاريخ الرسل والملوك يظل مصدرا اساسيا لتاريخ ابن خلدون. بل ان ابن خلدون يتسلح عادة بالطبري حين يتعلق الامر بالفترات الدقيقة من تاريخ المسلمين، خاصة اشدها حساسية، اي فترة الخلفاء الاربعة التي انتهت الى حرب اهلية (الفتنة)، وهو يختم سرده لهذه الفترة بقوله: «... وهو آخر الكلام عن الخلافة الاسلامية وما كان فيها من الردة والفتوحات والحروب، ثم الاتفاق والجماعة، اوردتها ملخصة عيونها ومجامعها من كتاب محمد بن جرير الطبري، وهو تاريخه الكبير، فانه اوثق ما رأيناه في ذلك وابعد من المطاعن عن الشبه في كبار الامة»(٦٧).

* * *

اذا كنا وقفنا هذه الوقفة عند الطبري فلهذين السببين على الخصوص:

أ - ان هذا المؤرخ قام بتركيب لاغماط كل التاريخ السابق، وهو تاريخ اعتمد كما

---

(٦٥) المصدر المذكور، ص٩.

(٦٦) محمد اركون: مساهمة في دراسة الأنسية العربية في القرن الرابع هـ العاشر م.: مسكويه، فيلسوفاً ومؤرخاً، نشر فران، باريس ١٩٧٠، ص٣٣٦.

(٦٧) تاريخ ابن خلدون، ج ٢ ص١١٤٠.

نشير كذلك الى مناظرة ابن خلدون في مسألة الخلافة بمجلس تيمور لنك. فقد التجأ مدع للخلافة العباسية الى تيمور طالباً منه أن ينصفه، فجمع الفاتح التتري الفقهاء للنظر في الأمر، وطلب رأي ابن خلدون، فاستهل مناظرته منبهاً الى أن حجته التاريخية في المسألة هي الطبري: التعريف ص٣٧٤ - ٣٧٦.

اسلفنا منهج الاسناد. وقد شيد الطبري صرحا من الاخبار اكتسبت الوثوق لدى المؤرخين اللاحقين الذين سلموا بامامته وثبتوها في تواريخهم. لذا فان نقد ابن خلدون للمنهج الاصلي للتاريخ ـ الاسناد ـ يجد في الطبري افضل تطبيق له.

ب ـ ان للطبري تصورا للتاريخ ظل نموذجا لاغلب المؤرخين. وقد اهتم ابن خلدون بصياغة تصور يمكن اعتباره مقابلا لتصور الطبري، بل هو تصور اصيل للتاريخ كمجموعة احداث الماضي وكمعرفة منهجية بهذه الاحداث.

٣ ـ التراث ومنهجه

نقد الاسناد

طبيعة النشأة إذن هي التي جعلت علم التاريخ العربي يعتمد الإسناد منهجاً، وهو منهج تحرى رجال الحديث أن يكون دقيقاً (وقد كان التاريخ الأول تاريخ حديث)، وتبنته جميع العلوم «الأصلية» بما فيها علوم اللغة والأدب.

هذا المنهج بالذات هو الذي سيوجه إليه ابن خلدون نقداً جذرياً الهدف منه استبعاده من ميدان البحث التاريخي، بل ـ وكما سنفصل أكثر ـ من الميدان الابستمولوجي بوجه عام. وهنا يتميز ابن خلدون عن تقليد نظري راسخ في العلم الإسلامي. ففي العلم الإسلامي سواء تعلق الأمر بعلم طبيعي أو علم ديني فإن الغاية القصوى من ممارسة كل علم هي النفع الاخروي، صحيح أن علوماً مورست في نهاية الأمر لذاتها وبلغت استقلالاً فعلياً، وهكذا تطورت علوم الطبيعة والرياضة واللغة والأدب ولم تمارس لمجرد الغاية الدينية، بيد أن هذا الاستقلال الفعلي لم يكن يكافئه في أغلب الأحيان استقلال على مستوى النظرية. فها هنا ظل العلم الأمثل هو «العلم الذي ينفع» كما أوصى بذلك الحديث المشهور، ولا نكاد نجد تمييزاً ابستمولوجياً فاصلاً بين الميدانين الديني والطبيعي.

أما ابن خلدون فيفصل فصلاً منهجياً بين الميدانين. ولا جدال في أن هذا الفصل خطوة حاسمة نحو العقلانية في عالم يهيمن عليه الغيب. بل هي خطوة أهم مما قام به الفلاسفة: فصحيح أن هدف هؤلاء هو رد الوجود إلى العقل، ولكن كم هو موغل في التعالي «عقل» الفلاسفة هذا، بل أكثر تعالياً من عالم الغيب نفسه والذي ما نصبوا «العقل» إلا ليكون مرجعاً لكل حديث عنه. أما ابن خلدون

فلا يخلط بين عالم الطبيعة وعالم الغيب. هو يسلم بعالم فوق العقل لا ينبغي للعقل أن يخوض فيه، ولا يستطيع، وإذن فهو يستثنيه من مجال البحث العقلي. يبقى العالم الطبيعي، له استقلاله الموضوعي والمنهجي، وهو مجال البحث العقلي.

يميز ابن خلدون بين نوعين من الخطاب: خطاب يحمل أمراً مقدساً (أمراً شرعياً أو «خبراً» من السماء تصديقه أمر)، وخطاب يخبر عن «واقعات» من عالم الطبيعة. ولكل خطاب مقياس للصدق، تبعاً للعالم الذي يحيل إليه، عالم الغيب أو عالم الطبيعة، وكلاهما حق عند صاحب المقدمة. يبقى السؤال: كيف يبرر ابن خلدون منهجياً الفصل بين هذين النوعين من الخطاب؟.

لأن العالم القدسي حق، فالخطاب الذي يحيل إليه حق كذلك، أو على الأقل فهو خطاب مشروع له منهج خاص لإثبات صحته، وهو منهج يقوم أساساً على فحص أمانة الخطاب المقدس، أي صحة انتمائه إلى الأصل الذي صدر عنه. فما الذي يميز الخطاب المقدس عن أي خطاب عادي؟ إنه لا يتغير، يظل هو هو، فوق الزمان، خالد. ولكن هذا لا يمنع أنه قيل في الزمان، في لحظة ما من التاريخ، سمعه الناس ذات يوم من شخص متميز (النبي) ونقلوه عنه وتناقلته بعد ذلك الأجيال. فالخطاب المقدس إذن حدث في الزمان ولكن على الرغم من الزمان لأن عليه أن يظل هو هو، لا يتغير رغم مرور الأحقاب، تماماً كما صدر في البدء عن الأصل، أي كما نطق به النبيّ. فانزلاق الخطاب المقدس في الزمان ينطوي على تهديد لهوينه، أي لثباته، والخطاب المقدس صدى للأبد، تختلف البقاع والعصور وينعاقب الناقلون ولكن المنقول المقدس ينبغي أن يظل هو هو، تماماً كما كان في لحظة التلقي عن الأصل المقدس. ولذا لزم منهج لفحص ثبات الخطاب المقدس، أي ينبغي معرفة ما إذا كان قد ظل هو هو في الزمان وعلى الرغم منه، فيقوم منهج التصحيح على محاولة رده باستمرار رداً تراجعياً عبر سلسلة الرواة إلى اللحظة «المطلق»، لحظة التلقي عن الأصل المقدس. وهكذا فإن منهج الإسناد إنما هو تراجع بعملية التناقل صعوداً في الزمان حتى الأصل المطلق لمعرفة ما إذا بقي الخطاب المقدس هو هو، ثابتاً في الزمان وعلى الرغم منه.

ولكن الخطاب المقدس تحمله لغة، وهو ما ينطوي في حد ذاته على استلاب ..

بالنسبة لحال «الصفاء» الأولى. وحين يقول مسلم إن القرآن لا يُحاكى فهو يعني أن علاماته تأتلف ائتلافاً خاصاً يرتفع فيها الدال ليتحد بالمدلول المقدس.

ولكن العلامات (اللغة) معرضة للتغيير والاختلاف. وما يعبر عنه «باختلاف القراءات» بالنسبة لنص مقدس ما هو إلا نتيجة لانزلاقه في الزمان، أي تغيره (تدهوره) بالنسبة إلى الأصل المطلق..

وشيء آخر يتهدد الخطاب المقدس: البشر أنفسهم وهم يضيفون إليه من ذواتهم، فيحورونه لمصلحة، سياسية أو غيرها، أو لمجرد ادعاء، وكل ما يدخل تحت ما سماه القدامى «بالكذب في الأخبار» و«النحل». ولأن البشر يتداولون اللغة والرغبة فهم أميل إلى أن يحوروا ما اعتبر أصلاً مقدساً، وبالتالي الخطاب الثابت الذي يحمله. لذا وجب إخضاعهم لرقابة مزدوجة: رقابة على ثبات هوية الخطاب المقدس عبر الأجيال، ورقابة على أخلاق متناقليه. هذه الرقابة الأخلاقية هي الأهم نظراً لأن النقل ما هو إلا شهادة: أي على الناقل أن يشهد بالضبط بما تلقاه، وينقله تماماً كما سمعه. فكلا الدال والمدلول ينبغي أن يظلا هما هما، وهوية المدلول المقدس مرهونة بأن يبقى نسق الدال ثابتاً وإلى الأبد، فلا كلمة تنوب عن أخرى، ولا تستبدل مواقع العلامات، والترادف محظور، فنسق الخطاب المقدس ينبغي أن يظل ثابتاً وإلى الأبد.

إن منهج الإسناد وهو يلجأ إلى التعديل والتجريح ليؤول في نهاية الأمر إلى فحص شهادة، فهو إذن يستند على مقياس أخلاقي - ديني. فالشهادة إذن أساس منهج الإسناد، وهكذا فإن النبي هو الشاهد الأول على صحة القرآن، أي صحة نسبته إلى أصل، أي أنه «كلام الله»، والذين عرفوا النبي من أهل جيله هم الشهود على ما قاله أو فعله أو أقره أو نهى عنه (أي السنّة)، ويتسلسل نقل هذا كله خلال أجيال من الناقلين (الطبقات)، وهكذا يكون الإسناد في نفس الوقت وسيلة لإتمام هذا النقل ومراقبة صحة تسلسله وأمانته للأصل.

* * *

من أجل هذا كله كان الإسناد هو الملائم للعلوم الدينية لأن أساس هذه العلوم خطاب مقدس. ابن خلدون يسلم بهذا. فقط لا ينبغي لهذه العلوم الدينية أن

تستتبع سائر العلوم وتعتبرها مجرد مساعدة لها، ذلك أن العالم المقدس لا ينبغي أن يهيمن ابستمولوجيا على ما عداه، اذ ينبغي فصل العلم الطبيعي عنه وبالتالي فصل علم العمران. ولنؤكد هنا أن الأمر يتعلق بفصل ابستمولوجي، أما على المستوى الأنطلوجي فإن عالمي الطبيعة وما فوق الطبيعة (عالمي الغيب والشهادة) لا ينفصلان عند المسلم، فهو إذن فصل لا يلزم الإيمان وإن بدا من الصعب أن يخلو هذا الفصل من اشكال.

* * *

نقرأ في المقدمة هذا النص الهام الذي يفصل فيه ابن خلدون فصلاً منهجياً بين صنفين من الأخبار: «الأخبار الشرعية» أي تلك التي تستند على نص مقدس، و «الأخبار عن الواقعات»، أي تلك التي تخبر عن وقائع من الطبيعة أو التاريخ:

«... وإنما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية لأن معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بصدقها، وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط. وأما الأخبار عن الواقعات فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة، فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه وصار فيها ذلك أهم من التعديل ومقدماً عليه»[٦٨].

إن لهذا الفصل المنهجي نتائج هامة كفيلة بأن تغير من النظام المعرفي المعتاد. ومن هذه النتائج اتخاذ موقف عقلاني حقيقي من كل خطاب يخبر عن وقائع. وفيما يخص علم التاريخ فإن هذا الموقف العقلاني يعني أن العمران نفسه هو المرجع لكل خطاب عنه. فصحة الخطاب هنا لا تتعلق بمجرد أخلاقية الناقلين، بل «بمعرفة طبائع العمران وهوأحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها، وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة»[٦٩].

لا جدال إننا هنا بصدد موقف ابستمولوجي أصيل ينطلق من تصور جديد

---

(٦٨) المقدمة ص٣٧.
(٦٩) المقدمة ص٣٧.

للتاريخ فينتهي ـ على الأقل بالنسبة للنتائج المنهجية المفروض منطقياً ترتبها عليه ـ إلى ثورة معرفية. فلماذا إذن لم يكن لهذه الثورة صدى في النظام المعرفي القديم؟ بل وهل كان ممكناً لابن خلدون نفسه أن يخضع هذا النظام المعرفي لمنطقه التاريخي الجديد؟ سؤالان هامان سنعود إليهما ونحن نفحص فحصاً دقيقاً هذه المسألة التي وقع التسليم بها، أعني مسألة جدَّة الفكر الخلدوني وتجاوزه للنظام المعرفي القديم.

يبقى أن ابن خلدون حقق خطوة هامة على مستوى تنظير التاريخ العربي بفصله المنهجي لعلم التاريخ عن العلوم الدينية فصلاً على مستوى النظرية. وذلك برفضه للإسناد منهجاً لهذا العلم. إن هذا الفصل على مستوى النظرية إنجاز جديد لم يسبق إليه صاحب المقدمة.

فابن خلدون وهو يخرج علم التاريخ من ميدان العلوم الدينية إنما ينفصل عن تقليد طويل جرى عليه المؤرخون. صحيح أن علم التاريخ العربي تطور تطوراً هائلاً أمكنه من أن يستقل عملياً عن العلوم الدينية وأن يختص بالبحث في موضوعات من صميم التاريخ، ولكن بقايا هامة من الأصل ظلت عالقة به، فهذا التاريخ الأول سجل «للفترة المثال» في تاريخ المسلمين، ولأن هذه الفترة تمثل الثابت في ذاكرة الأمة، ولأنها النموذج، ولكونها معروفة أصلاً بواسطة هذا التاريخ الأول، كان لا بد وأن يستمر هذا التاريخ باقياً لدوام الزمان الأول في ذاكرة المسلمين (وقد بينا الظروف التي تم فيها أول تدوين لهذا التاريخ الأول). وسوف يستقر هذا التاريخ الأول نهائياً في كتابات المؤرخين اللاحقين يتناقلونه جيلاً بعد جيل. وشيء آخر: فعلى الرغم من أن علم التاريخ العربي نما نمواً كبيراً في اتجاه البحث التاريخي الحقيقي إلا أن هذا النمو لم يترجم على مستوى التنظير. ظل هناك تخلف نظري لمفهوم التاريخ بالقياس إلى ممارسة التاريخ. فهذه الممارسة كما بينها الإنتاج الغزير، وتعدد أغراض التاريخ، ووسائل البحث ـ لم تترجم على مستوى النظرية حيث استمر التعلق بالفترة الأولى حين كان التاريخ تابعاً للعلم الديني.

يتجلى ذلك كلما تحدث المؤلفون المسلمون عن التاريخ كعلم وكمفهوم، فهنا

يرتدون إلى المفهوم الأصلي: فهو «علم الأخبار والآثار» وهدفه تصحيح «الأخبار» ومعرفة «الناسخ والمنسوخ». وهم يعتبرون أن التاريخ الحقيقي قد بدأ بالإسلام ويحددون فترة الخليفة الثاني عمر كبداية لعلم التاريخ. ويتجلى هذا التخلف النظري أيضاً (بالنسبة للممارسة) كلما وضع هؤلاء المؤلفون تصنيفات للعلوم. وهذا ما سنتبينه من فحص التصنيفات العربية للعلوم ومكانة علم التاريخ فيها وموقعه بالنسبة لبقية العلوم. وها هنا سيتأتى لنا أن نقدر حق التقدير إنجازاً هاماً لابن خلدون، ذلك أن صاحب المقدمة قد رفع تنظير التاريخ إلى مستوى ممارسة التاريخ داخل الثقافة العربية.

٤ ـ التاريخ ومفهومه

أ ـ التاريخ في التصنيفات الإسلامية للعلوم

هناك ملاحظة أساسية تتعلق بمكانة التاريخ داخل التصنيفات التي وضعها المسلمون للعلوم: فالتاريخ إما غائب تماماً عن هذه التصنيفات، وإما يشغل مكاناً ثانوياً كمساعد للعلوم الدينية، وذلك حسب نمط التصنيف نفسه. فالتصنيفات التي لا يوجد بها علم التاريخ غالباً ما تقتدي بنموذج يوناني في تصنيف العلوم، أما حين يثبت التاريخ في تصنيف ما فإن هذا التصنيف يكون من النمط الذي يحاول الجمع بين العلوم «الأجنبية» والعلوم «الأصلية».

وقد بدأ المسلمون أولاً بتبني التصنيف الأرسطي للعلوم . وتصنيف أرسطو مقام على أسس ابستمولوجية وفلسفية تضفي عليه منطقاً محدداً لن يكون هو منطق تصنيف إسلامي أصيل، ذلك أن العلوم في نظام الفكر الإسلامي تستند على أسس مختلفة وبالتالي تتخذ أهمية في الترتيب تختلف عن أهمية العلوم في نظام معرفي يوناني. ولذا فإن التصنيفات الإسلامية التي عمدت إلى نقل التصنيف الأرسطي ـ أو غيره ـ مع إضافة بعض التعديلات، لا تمثل التراتب الحقيقي للعلوم داخل الثقافة الإسلامية.

وهكذا اقتدى الفلاسفة الإسلاميون بتصنيف أرسطو للعلوم. ونشير إلى أن هذا التصنيف يبدأ بالمنطق، أداة العلوم، ويقسمها أرسطو أقساماً ثلاثة:

١ ـ العلوم النظرية (الطبيعة والرياضيات وما بعد الطبيعة).
٢ ـ العلوم العملية (الأخلاق والسياسة والاقتصاد).
٣ ـ العلوم الشعرية (الخطابة والشعر، وتشمل الفن بأنماطه).

نرى إذن أن علم التاريخ لا يرد في تصنيف أرسطو، وحين سيتبنى فلاسفة إسلاميون هذا التصنيف فهم بدورهم سيغفلون التاريخ على الرغم من أصالته كعلم عربي ـ إسلامي.

صحيح أن الفارابي بذل جهداً لإدخال تعديل على التصنيف الأرسطي للعلوم ـ وهو تعديل ينحو منحى التوفيق الذي حاوله «المعلم الثاني» بين الفلسفة والدين، لصالح الفلسفة على كل حال. فالفارابي في إحصاء العلوم، الذي كتبه حوالي منتصف القرن الرابع حاول إدخال بعض العلوم الإسلامية الأصلية ضمن التصنيف الأرسطي وهو في هذا لا يغير من الترتيب الذي وضعه أرسطو للعلوم ما عدا فيما يتعلق بالبداية، وهكذا فهو يصنف العلوم على النحو التالي:

١ ـ علم اللسان
٢ ـ علم المنطق
٣ ـ علوم الرياضة
٤ ـ الطبيعة وما بعد الطبيعة
٥ ـ علم السياسة والفقه والكلام

من النظرة الأولى يبدو أن هذا التصنيف لا يخرج عن الخط الأرسطي. ولكن ماذا يعني إدخال (إن لم نقل حشر) علوم إسلامية أصلية ضمن نظام يوناني في ترتيب للعلوم له منطقه الخاص وأسسه الابستمولوجية والفلسفية المحددة؟. هل هذه العلوم التي أضافها الفارابي تأتي فقط لتوضع «جنباً إلى جنب» مع علوم نظام يوناني، وذلك «داخل إطار التصنيف الأرسطي الذي وسعه الإسلاميون[٧٠]»؟ يبدو أن الفارابي قد ذهب أبعد، وأن تصنيفه يساير المنحى العام لفلسفته: أي إرجاع الشريعة وعلومها إلى مبدأ الفلسفة. فتوفيقه بين الشريعة والفلسفة لا يعني تسوية بينهما بحيث تتحقق فيهما

---

(٧٠) لوي كاردى وجورج قنواتي: مدخل إلى علم الكلام الاسلامي، باريس 1948، ص 105.

المساواة بين الطرفين، بل إن الشريعة هي المطالبة أكثر بأن توافق الفلسفة. ولتحقيق هذا الغرض يلتجىء الفارابي ـ كغيره من الفلاسفة ـ إلى التأويل (أي التفسير الفلسفي للنص الديني). وعليه فإن إدخال الفارابي لثلاثة علوم إسلامية أصلية في المجموعة الأرسطية إنما يعكس مجهوده التوفيقي لصالح الفلسفة.

هذه العلوم الثلاثة التي أضافها الفارابي إلى التصنيف الأرسطي أساسية في الثقافة الإسلامية. بيد أننا لا بد وأن ننبه إلى هذه المسألة: إن الفارابي لا يعني بهذه العلوم الثلاثة العلوم الإسلامية المعروفة رغم الاشتراك في الاسم. فعلم اللسان لا يعني به علم اللغة (العربية) والفقه لا يقصره على الفقه الإسلامي، وكذا الكلام، بل يقصد علوم اللغة والفقه والكلام كما يمكن أن توجد عند أي أمة، فهو إذن ينحو بها نحواً عالمياً. بيد أنها «عالمية» لا تخلو من تجريد، ذلك أن العلوم تختلف أهميتها حسب كل ثقافة، وبالتالي أوضاعها داخل التصنيفات التي تتم داخل هذه الثقافة أو تلك. إن خلل هذا التوفيق «العالمي» الذي رامه الفارابي يتجلى أولاً في الطريقة التي صنف بها «علم اللسان» بالنسبة للعلوم الأخرى. الغريب أن هذا العلم يأتي على رأس العلوم في تصنيف الفارابي (الذي يخالف هنا أرسطو الذي يبدأ بالمنطق). إن البدء بعلم اللسان في تصنيف إسلامي للعلوم بدء طبيعي لأن علم اللغة (العربية) مدخل ضروري للعلم الديني الذي يرتكز على نصوص القرآن والسنة المكتوبين باللغة العربية. ولكن علم اللسان الذي يقصده الفارابي ليس هو علم اللغة العربية الأساس في الثقافة الإسلامية، ولكنه علم «عالمي» للغة، يوجد عند سائر الأمم، ولذا فهو ينعته بـ«علم اللسان عند كل أمة» و«لسان كل أمة»[٧١]. والأمر كذلك بالنسبة للفقه والكلام، على الرغم من التسمية التي قد توهم بأننا بصدد العلمين الإسلاميين المخصوصين. فالفقه الذي يعنيه الفارابي ليس فقه المذاهب الإسلامية وحدها ما دام «كل ملة فيها آراء وأفعال» و«لكل أمة فقهها»[٧٢]. كما أن لكل ملة علم كلامها ما دامت تستعين بالحجج «العقلية»، ولذا فالفارابي لا يتحدث عن علم الكلام الذي يدافع عن الملة الإسلامية، بل عن العلم الذي يدافع عن الملل[٧٣].

---

(٧١) الفارابي: احصاء العلوم، تحقيق عثان امين، القاهرة ١٩٤٩ ص٤٩.

(٧٢) المصدر نفسه، ص١٠٧.

(٧٣) المصدر نفسه، ص١٠٨ ـ ١١١.

يضع الفارابي علمي الفقه والكلام مع العلم المدني (علم السياسة) ضمن العلوم العملية تبعاً للنظام الأرسطي. وقد يعني وضع العلم السياسي قبل علمي الكلام والفقه أن أمور المدينة ينظر إليها أولاً من وجهة نظر الفلسفة. ومع ذلك يبقى وضع هذين العلمين الإسلاميين إلى جانب علم السياسة اليوناني مفتعلاً. أولاً لغرابة اعتبار علم الكلام علماً عملياً. وثانياً لصعوبة التوفيق داخل مدينة واحدة بين تصورين مختلفين للسياسة: تصور السياسة حسب المدينة اليونانية، وتصورها حسب المفهوم الفقهي والسياسة الشرعية.

ولكن الذي يهمنا هنا في تصنيف الفارابي هو غياب علم التاريخ. وهو غائب أيضاً في تصنيفات الفلاسفة الإسلاميين الذين تبنوا ـ مع بعض تعديلات ـ تصنيفات يونانية.

* * *

هل نستثني من هؤلاء الفلاسفة إخوان الصفا؟ إن هذه الجماعة ـ التي ما زال يكتنفها الغموض ـ قد حاولت انطلاقاً من البصرة في النصف الأول من القرن الرابع وضع نظام من أفكار قد تنسجم أو لا تنسجم، مستقاة من معارف الفلسفة اليونانية و«جوهر الأديان» والفلسفات الشرقية، وتظل الفلسفة الأرسطية والأفلاطونية المحدثة هي الموجه الغالب لهذا النظام الذي ضمنوه مجموعة من الرسائل عددها اثنتان وخمسون بالإضافة إلى «رسالة جامعة لما في هذه الرسائل المتقدمة كلها». وقد رتبوا رسائلهم حسب مجموعات(٧٤).

في الرسالة السابعة من المجموعة الأولى يورد إخوان الصفا تصنيفاً للعلوم، وهي عندهم أجناس ثلاثة:

١ ـ علوم الرياضة، أو علم الآداب.
٢ ـ العلوم الشرعية.
٣ ـ العلوم الفلسفية.

نلاحظ أولاً أنه على الرغم من غلبة الفلسفة على نظام إخوان الصفا التعليمي فإن العلوم الأصلية اللغوية والشرعية تأخذ مكاناً هاماً في تصنيفهم للعلوم، فهي تحتل جزءاً

---

(٧٤) رسائل اخوان الصفا، نشر بطرس البستاني، بيروت ١٩٥٧، م ١٠ ص ٢١ وما بعدها.

مهماً من القسم الأول والقسم الثاني برمته. يهمنا أن نلاحظ أيضاً أنهم أثبتوا علم التاريخ في القسمين معاً، بل هم يحافظون على تسميته الأصلية، فهو «علم السير والأخبار» و«علم الروايات والأخبار»، وهو ما يلائم إثبات هذا العلم من بين العلوم العربية الإسلامية الأصلية. ولكن وضع علم التاريخ في القسم الأول من التصنيف المذكور لا يخلو من غرابة.

فهذا القسم الأول يجمع علوماً سموها «العلوم الرياضية»، ولا ينبغي أن نفهم العلوم التي تحمل هذا الاسم، بل يقصد بها «الإخوان» العلوم التي تساعد على «طلب المعاش» وهي الكتابة والقراءة واللغة والنحو والحساب والمعاملات والسحر والغرائم والحرف والصنائع ومنها علم التاريخ.

* * *

ولكن هل يمكن أن نعتبر هذا التصنيف الوارد في هذه الرسالة السابعة من المجموعة الأولى من الرسائل هو التصنيف الحقيقي لإخوان الصفا؟ نطرح السؤال لأننا نعتقد أن كل تصنيف للعلوم ينبغي ألا يكون في واد وفكر الذي وضعه في واد آخر. وقد لاحظنا مثلاً بصدد تصنيف الفارابي أن هناك علاقة بين تصنيفه وبين فلسفته. ولكننا لا نجد مثل هذه العلاقة بين تصنيف إخوان الصفا المذكور وبين فكرهم المتضمن في الرسائل. لنوضح ذلك: فللعلوم الدينية مكان «هام» في تصنيفهم كما رأينا ولكن حضورها يكاد يكون منعدماً في نظامهم الفكري. والأمر كذلك بالنسبة لعلم التاريخ: فلا وجود له من بين العلوم التي تهمهم حقيقة والتي بنوا عليها تعليمهم، في حين أنهم أثبتوه في قسمين من الأقسام الثلاثة التي يقوم عليها تصنيفهم.

لذا نعتقد أن التصنيف الحقيقي لإخوان الصفا لا يمكن أن يكون هو هذا التصنيف الذي قصدوا إثباته في رسالتهم السابعة. ذلك أن تصنيفهم الحقيقي لا بد وأن يكون منسجماً مع فلسفتهم الحقيقية كما عبرت عنها رسائلهم، حتى ولو لم يصرحوا به. ينبغي إذن أن نبحث عن هذا التصنيف في الكيفية التي رتب بها «الإخوان» رسائلهم، بعبارة أخرى ينبغي أن نستخرج تصنيفهم الحقيقي للعلوم من صميم تنظيمهم هم أنفسهم لرسائلهم.

إن إخوان الصفا ـ وهم في هذا أمناء لسنة فيثاغورية ـ لا يبدأون تصنيفهم بالمنطق

كما يفعل أرسطو، بل بالرياضيات التي هي عندهم أنبل العلوم[٧٥]. وثمة صعود نحو «الحكمة الحقيقية» التي تتضافر من أجل الوصول إليها كل العلوم لتبلغ هذا «العلم الإلهي». الذي هو ائتلاف بين الميتافيزيقا الأرسطية والأفلاطونية المحدثة وبين «جوهر» الأديان.

إن الطابع العام لهذا التراتب هو غلبة علوم الفلسفة عليه وليس العلوم التقليدية، الشرعية والعربية. فخلافاً للتصنيف المصرح به من لدن «الإخوان» فإن نصيب هذه العلوم التقليدية يكاد ينعدم في «الرسائل». وإذا حدث وورد ذكر لفكرة دينية أو لعلم تقليدي فسرعان ما يدمجهما «الإخوان» في نظامهم الفكري وذلك باللجوء إلى التأويل الفلسفي. وهكذا فإن «علم التفسير» يسمى عندهم «علم التأويل»[٧٦]. ودرسهم للغة يضع كل اللغات في مستوى واحد (دون أن يختصوا لغة القرآن بامتياز ما) ويردونها جميعاً لنسب رياضية[٧٧]. بل هناك موقف عام لإخوان الصفا بهذا الصدد: فالمجموعة الرابعة والأخيرة من رسائلهم والتي موضوعها الميتافيزيقا (الإلهيات) وهي «الغرض الأقصى» لكل تعليمهم تبدأ بحصر المعارف التي يتفق عليها الجميع والتي ليست سوى المعارف التي تتيحها الفلسفة[٧٨]. فبعد اكتساب هذه المعارف آنذاك فقط يمكن الانتقال إلى ميادين أخرى بما فيها «علم الدين»[٧٩].

بناء على ما تقدم لا ينبغي البحث عن مكانة علم التاريخ في الرسالة السابعة المذكورة بل في مجموع العلوم كما مارسها فعلاً إخوان الصفا. آنذاك يمكن القول إنه غائب إذا قصد به علم التاريخ كما مارسه المسلمون وكما يشير إليه تصنيف الرسالة السابعة.

بيد أن التاريخ حاضر كفكرة في «الرسائل». وهو حضور ميتافيزيقي. فالرسائل تعطي تصوراً كونياً يربط تاريخ البشر بعالم السماء والأفلاك وقراناتها. وهكذا فالرسالة الخامسة من المجموعة الثالثة تتحدث عن آثار «الأدوار» و«القرآنات» على «العالم

---

(٧٥) الرسائل م ١. ص ٢٥٧.
(٧٦) الرسائل م ١. ص ٢٦٧.
(٧٧) الرسائل م ١. ص ١٤٠.
(٧٨) الرسائل م ٣. ص ٤٣٢ وما بعدها.
(٧٩) الرسائل، م ٣. ص ٤٥٠.

السفلي»- عالم البشر - والتي تظهر كأحداث كبرى: (الأوبئة، الزلازل، سقوط الدول إلخ...)[٨٠].

هذا التصور للتاريخ مهم عند إخوان الصّفا، فهو - حسب ما ورد في إحدى رسائلهم - منطلق حركتهم السياسية، فعندهم أن العالم - بناء على توافق فلكي - مقبل على تغير كبير يضع حداً لمملكة الشر والظلام، ومن أجل هذا كتبت «الرسائل» لاستقطاب «الإخوان» وإعدادهم لكي يخلفوا عالم الشر والظلام الذي سيتهاوى وشيكاً ويقيموا عالم الخير والنور...

* * *

إن رؤية الفلاسفة الإسلاميين إلى علم التاريخ لا تعكس إذن الوضع الحقيقي لهذا العلم داخل الثقافة العربية الاسلامية، والسبب هو ما ذكرناه من أن التصنيف الذي يعتمدونه غريب على مجموع العلوم كما مارسها علماء المسلمين بالفعل.

من أجل هذا بالذات فقد أنشأ هؤلاء العلماء طريقة أخرى في التصنيف هي أقرب إلى ممارستهم الحقيقية للعلوم، وهكذا فقد أصبحوا يقسمون العلوم قسمين:

١) العلوم الأصلية، أي المتخصصة بالعلم الاسلامي، أي العلم الديني وكل ما يعد مدخلًا له من علوم، وسموها «العلوم الشرعية» أو «العلوم النقلية».

٢) «العلوم الأجنبية»، الدخيلة، وتشمل عادة سائر العلوم الفلسفية، ولذا سموها «العلوم الفلسفية» أو «العلوم العقلية».

إن تقسيم العلوم إلى هذين القسمين هو الأكثر شيوعاً عند علماء المسلمين.

فالخوارزمي، محمد بن عبد الله (والذي لا ينبغي الخلط بينه وبين العالم الرياضي الشهير) ألف حوالي سنة ٩٧٦ م كتابه مفاتيح العلوم، وقد قصد به تبسيط المصطلحات الخاصة بكل علم. وقد ضمنه تصنيفاً للعلوم على النحو التالي:

أ - «العلوم الشرعية»، وتشمل الفقه والكلام والنحو وأدب الكاتب، والشعر والنثر، والتاريخ الذي يسميه «الأخبار».

---

(٨٠) الرسائل م.٣. ص٢٦٤ - ٢٦٧.

ب ـ « علوم العجم »، وهي عنده العلوم التي تشملها الفلسفة، ويقسمها (كما فعل أرسطو) قسمين: العلوم النظرية والعلوم العملية.

أما ابن النديم فقد وضع حوالي سنة ٣٧٧ هـ كتاب الفهرست، وهو مرجع هام لمعرفة التراث العلمي في العالم الإسلامي في القرن الرابع الهجري. وقد قام هذا الوراق البغدادي في كتابه هذا بإحصاء للعلوم والآداب والمذاهب مع إثبات تراجم للمؤلفين وأسماء مؤلفاتهم.

طبعاً نحن لا نجد في الفهرست تصنيفاً للعلوم مثبتاً في هذا الفصل أو ذاك، إلا أن بناء الكتاب نفسه يقوم على تصنيف ما للعلوم[٨١]، وهو تصنيف يحذو حذو تقسيمها إلى علوم « أصلية » وعلوم « أجنبية ». وقد قسم الكتاب إلى عشر مقالات، ست منها خصّصت للعلوم « الأصلية ». تبدأ « المقالة » الأولى بعلوم اللغة، وهي كما نعلم مدخل لازم لدرس وفهم النصوص المقدسة، أساس الدين. والثانية تتعلق بالنحاة واللغويين، والثالثة بعلم التاريخ (الأخبار والسير) مع موضوعات أدبية أخرى. وتهتم المقالة الرابعة بالشعر والشعراء والخامسة بالكلام والمتكلمين، والسادسة بالفقه والفقهاء ورجال الحديث. أما المقالات الأربع الأخيرة فموضوعها العلوم « الأجنبية » وأصحابها. ولا شك أن المقالة السابعة التي موضوعها « الفلاسفة الطبيعيون والمنطقيون » أهم هذه المقالات الأربع[٨٢]، فهي تعرض لنقل التراث اليوناني إلى الثقافة العربية، وتحصي الكتب المترجمة ومترجميها، فهي بذلك وثيقة أساسية لمعرفة انتقال الفكر اليوناني إلى العالم الإسلامي. أما المقالة الثامنة فتتناول السحر والعرافة إلخ... والتاسعة المذاهب والعقائد الغريبة على الإسلام وتنتهي المقالة العاشرة بالكيمياء.

صاحب الفهرست إذن يصنف التاريخ ضمن العلوم التقليدية، محافظاً له على تسميته الأصلية: « الأخبار والسير ».

* * *

لكن المسألة هنا ليست في أن يرد علم التاريخ ضمن مجموعة العلوم « الأصلية » ولا يرد في مجموعة العلوم « العقلية » بمقدار ما هي في وجود هاتين المجموعتين معاً، جنباً إلى

(٨١) ومع ذلك فلا بد وان نوضح ان كتاب الفهرست يرتكز على ذكر المؤلفين اكثر من ارتكازه على العلوم.
(٨٢) ص٣٠٢ ـ ٣٣٨.

جنب. ذلك أن وضعهما هكذا جنباً إلى جنب لا يعبر عن وضعهما الحقيقي داخل الثقافة العربية. ففي الفكر الإسلامي طالما التقت علوم هاتين المجموعتين التقاء أغناه إغناء، بل ونتج عنه أحياناً قلق وتمزق. ثم إن هذا الوضع جنباً إلى جنب لن يستقيم من جهة نظر مفكر ينظر إلى ممارسة العلم من وجهة نظر إسلامية صرفٌ، والذي لا بد وأن يفرض ترتيباً معيناً للعلوم يشمل «الشرعية» و«العقلية» جميعاً. فالإسلام قد جعل تعلم العلم فرضاً. لكن أي علم؟ ثم إن تعاطي العلم ـ مثله في ذلك مثل أي نشاط إنساني آخر ـ لا بد وأن تكون له غاية، والدين هو المحدد لهذه الغاية. انطلاقاً من هذا المبدأ حاول كل من ابن حزم والغزالي إقامة جَرد وتصنيف للعلم.

يبدأ ابن حزم، بمسألة «الجدوى» من تعاطي كل علم، والمنفعة هنا دينية بطبيعة الحال، إذ الإحالة إنما هي إلى «الحديث» الذي ينهي عن الانشغال «بعلم لا ينفع». وابن حزم يسعى كذلك إلى إقامة وحدة داخل العلوم المتفرقة التي كانت متداولة في عهده. ولذا فهو يتحدث عن طائفتين من العلماء كل واحدة منها تعكف مستقلة عن الأخرى على نوع خاص من العلوم: فطائفة تتداول «علوم الأوائل» (اليونان)، والأخرى العلوم «الأصلية» أو «علوم النبوة» كما يسميها ابن حزم[٨٣].

في رسالة في مراتب العلوم يقسم ابن حزم هو أيضا العلوم إلى «شرعية» و«عقلية»، لكن مع هذه الاضافة : وهي أن هناك علوماً تتفق عليها سائر الأمم، وهي أربعة :

علم الفلك والرياضيات والطب والفلسفة (التي تشمل المنطق وما وراء الطبيعة). في حين أن من العلوم ما هو خاص بكل أمة، وهي ثلاثة: العلم الديني «علم شريعة كل أمة»، وعلم سنتها وتاريخها «علم أخبارها»، وعلم لغتها. بيد أن هذا لا يعني أن هناك تكافؤاً بين سائر الأمم بصدد هذه العلوم الثلاثة، ما دام الإسلام قد نسخ الأديان جميعاً. وإذن فليس هناك علم ديني سوى «علم شريعة الإسلام». وهكذا فإن تصنيف ابن حزم يؤول في نهاية الأمر إلى الشكل التالي:

ـ علم شريعة الإسلام (علم القرآن، والحديث، والفقه، والكلام).

---

(٨٣) «رسالة التوقيف» (رسائل ابن حزم الفلسفية)، نشر احسان عباس (بدون تاريخ) ص٤٣.

- النحو
- علم اللغة
- علم الأخبار (التاريخ)
- علم الفلك
- الرياضيات
- المنطق
- الطب
- الشعر
- الخطابة
- علم العبارة[٨٤]

يضع ابن حزم مقياساً لجدوى كل علم، وهو نفعه للعالم الآخر. وبناء عليه سيستعرض كل العلوم فيجد أن بعضها حرام الاشتغال به كالسحر والتنجيم، وبعضها نافع ولكن منفعة دنيوية كالطب والمنطق والرياضيات. أما العلم الإلهي (الميتافيزيقا) وهو أسمى العلوم في النظام الفلسفي، فيستعاض عنه بعلم الدين (الإسلامي)، أشرف العلوم[٨٥]، ذلك أن الفلسفة لا يمكنها أن تقوم مقام الدين على الأقل في ميادين ثلاثة: أن تنشىء أخلاقاً، وتقيم عدلاً، وتضمن النجاة في الآخرة[٨٦].

بناء على هذا المنظور تصور ابن حزم التاريخ وصنفه علماً ما عدا علوم الدين، وإذن فهو علم نافع.

ولكن ما يثير انتباهنا هو الحكم الذي يصدره ابن حزم على مختلف تواريخ الأمم الأخرى، والمتعلق بمدى صدق هذه التواريخ: «فأصح التواريخ عندنا تاريخ الملة الإسلامية»[٨٧]. وتاريخ اليهود أغلبه صادق، ولو أن «في بعضه داخل»[٨٨]. وتاريخ الروم (اليونان والرومان) لا يصدق إلا ابتداء من الاسكندر. أما تاريخ الهنود

---

(٨٤) المصدر السابق، ص٧٨ - ٨٠.
(٨٥) المصدر السابق ص٧٤.
(٨٦) المصدر السابق ص٤٧ - ٤٨.
(٨٧) المصدر السابق ص٩٧.

والصينيين فعلى الرغم من أنهم عرفوا علماً مُزدهراً فإن كتبهم «لم تبلغنا »، وإذن فهو تاريخ غير معروف. وكذا الشأن فيا يتعلق بتاريخ (القبط قدماء المصريين) واليمنيين والسريان. أما شعوب الترك، وأمم الشمال، والزنوج «فلا تواريخ لهم» لأنه لا كتابة لديهم ولا علم. (وابن حزم يردد هنا تقسيماً شائعاً عند المؤلفين المسلمين بين الأمم المتحضرة وغير المتحضرة). فالتاريخ الإسلامي إذن هو أصدق التواريخ عند هذا العالم القرطبي الذي يعبر هنا عن موقف ديني منتظر، ولكنه أيضاً موقف «مفهوم» إذا قيس الأمر بمدى توفر الوثائق: فأي مؤلف إسلامي يجد البون شاسعاً بين وفرة الوثائق عن تاريخه وقلتها أو انعدامها فيا يتعلق بالتواريخ الأخرى.

* * *

أما الغزالي فالعلم عنده لا يطلب لكمال النفس أو لبلوغ السعادة كما هو الشأن عند الفلاسفة، بل هو مرهون بما يُرهن به أي نشاط إنساني في هذه الدنيا: المآل الآخروي، ومن أجل هذه الغاية تتراتب العلوم بناء على «تفضيل علوم الآخرة»، بل إن علوم الدنيا لا تطلب إلا بمقدار ما تيسر المآل الآخروي للناس.

يبدأ كتاب إحياء علوم الدين بإيراد مواقف إسلامية مبدئية من العلم: فيستعرض الغزالي آيات وأحاديث وأقوالاً للسلف في بيان فضيلة العلم. ويقف الغزالي خاصة عند هذا الحديث: «طلب العلم فريضة على كل مسلم». لكن أي علم هذا الذي فرض على المسلمين؟ هنا يميز الغزالي بين العلوم تمييزاً «أصولياً»، يقوم على نوعين من الفرض: فرض عين وفرض كفاية. والعلم الذي يفرض على كل مسلم دون استثناء هو معرفة الأركان الخمسة التي يقوم عليها الإسلام[٨٩].

في الفصل الثالث من الكتاب الأول من الإحياء يعطي الغزالي تصنيفاً مفصلاً للعلوم يقوم على التقسيم المعهود إلى علوم شرعية وعلوم غير شرعية، بناء على مقياس أصولي أيضاً وهو الفرض الشرعي. فالعلم بأركان الإسلام الخمسة فرض عين، وما عداه فرض كفاية، أي أن بقية العلوم الشرعية وسائر العلوم غير الشرعية تعلمها فرض كفاية.

---

(٨٨) المصدر السابق ص٧٩.

(٨٩) احياء علوم الدين، القاهرة (بدون تاريخ) ج١. ص١٤ - ١٥.

وبوجه عام فكل علم ضروري لهذه الحياة فإن معرفته تلزم بعض المسلمين، وإذن فهو فرض كفاية[٩٠].

في هذا التصنيف الوارد في الإحياء يرد التاريخ في قسمي العلوم الشرعية وغير الشرعية. ففي القسم الأول الذي يشمل «الأصول» و«الفروع» و«المقدمات» و«المتممات» نجد علم التاريخ ضمن هذه الأخيرة، فالغزالي إذن يحافظ له على تصوره الأصلي فهو علم بسيرة النبي وأخبار أصحابه وهو أيضاً يسميه «علم الأخبار والآثار»[٩١].

ولكننا نجد هذا العلم وارداً عنده ضمن العلوم غير الشرعية كذلك. وكون هذه العلوم «غير شرعية» لا يعني أنه ليس للدين حكماً ولا رقبة عليها، بالعكس، فالغزالي يصنفها أصنافاً ثلاثة: «محمودة»، كالطب والحساب، و«مذمومة» كالسحر والطلسمات، و«مباحة» كالتاريخ الذي يسميه هنا «تواريخ الأخبار».

في **الرسالة اللدنية** يثبت الغزالي تصنيفاً أوسع يقوم على تقسيم العلوم إلى «شرعية» و«عقلية» مع هذه الملاحظة الغريبة: أن العلوم الشرعية هي في نظر صاحبها علوم عقلية، كما أن العلوم العقلية هي عند صاحبها علوم شرعية يشمل «العلم العقلي» الرياضيات والمنطق وعلوم الطبيعة وعلم «النظر في الوجود» (ما وراء الطبيعة)، ولا يورد الغزالي التاريخ ضمن هذه المجموعة ـ كما لا يورده الفلاسفة ـ وإنما يثبته ضمن المجموعة الأولى ـ العلوم الشرعية ـ محافظاً له على موضعه الأصلي، أي أخبار الرسول.

استخلاص

ما الذي يمكن استخلاصه من مختلف تصنيفات العلوم المذكورة، على اختلاف اتجاهاتها؟.

١ ـ إن مكانة علم التاريخ في هذه التصنيفات ـ مهما كان النظام الفكري الذي تستند إليه ـ لا تعكس المكانة الحقيقية لهذا العلم داخل النشاط العلمي كما مارسه العرب.

---

(٩٠) الاحياء ج١ ص١٦.
(٩١) الاحياء ج١ ص١٧.

فهذا العلم قد نما نمواً هائلاً في بلاد الإسلام ولكن دون أن يترجم على مستوى النظرية. فالهوة إذن كبيرة بين إنتاج التاريخ وتنظيره. ورب قائل يقول إن نظرية التاريخ ينبغي أن تستخرج من الخطاب التاريخي نفسه كما أنتجه المؤرخون الإسلاميون، صحيح، ولكن الذي يعنينا هنا ليس هو النظرية الضمنية للتاريخ، بل الصريحة، أي التنظير، وهنا بالضبط تميز ابن خلدون عن كل سابقيه.

٢ ـ إن علم التاريخ في التصنيفات المذكورة (حين لا يكون غائباً تماماً) يرد كمساعد للعلم الديني. فهذه التصنيفات إذن تعبر عن تخلف نظري بالنسبة لعلم التاريخ وما وصل إليه بالفعل داخل الثقافة العربية، بعد أن ابتعد عن بداياته التابعة للعلم الديني. فهي تصنيفات إذن لا تعكس استقلاله الحقيقي. وهنا أيضاً ـ وكما سنرى ـ يتميز موقف ابن خلدون.

لكن قبل أن نفحص مظاهر هذه الطفرة الحاسمة التي حققها ابن خلدون لنقف قليلاً، عند هذه المسألة التي لا تخلو من التباس: صحيح أن تصور ابن خلدون للتاريخ كمجموع أحداث ماضية، وعلم بهذه الأحداث جديد جدة لا مراء فيها كما سنزيد ذلك توضيحاً، غير أننا نجد في المقدمة تصنيفاً للعلوم لا يرد فيه علم التاريخ إطلاقاً. كيف إذن يفسر غياب علم كان هو الأساس في المشروع الخلدوني نفسه؟ كيف لا نجده في تصنيف العلوم المثبت في المقدمة، هذا الكتاب الذي قصد به مؤلفه بادىء ذي بدء أن يكون مدخلاً منهجياً لبقية كتاب العبر، أي التاريخ؟.

قبل فحص هذه المسألة المهمة لنستعرض أولاً استعراضاً سريعاً كيف يقيم ابن خلدون تصنيفه للعلوم.

ب ـ التاريخ في التصنيف الخلدوني

من إلقاء نظرة أولى على هذا التصنيف يبدو أن لا جديد فيه فهو كأغلب التصنيفات الإسلامية يقوم على تقسيم العلوم قسمين: «علوم نقلية» و«علوم عقلية». فالأولى تحيل إلى أصول ثابتة مسلم بها (نصوص مقدسة)، ولا مدخل للعقل فيها إلا فيما يتعلق برد «الفروع» إلى «الأصول». وهذه العلوم أربعة: «علوم القرآن، والحديث، والفقه والكلام». ويلحق المؤلف بها علمين «حادثين»: التصوف و«علم تعبير الرؤيا».

ولا جديد كذلك فيما يقوله ابن خلدون بصدد هذه العلوم من أنها وإن وجدت لدى سائر الأمم فإن العلوم الإسلامية منها هي الصحيحة ما دام الإسلام قد نسخ ما عداه[٩٢]. أما الصنف الثاني من العلوم، ويسميها ابن خلدون تارة «العلوم العقلية» وتارة «العلوم الفلسفية والحكمية»، فتشمل المنطق، والرياضيات (الحساب والهندسة والفلك والموسيقى)، والطبيعة وما بعد الطبيعة.

لكن ابن خلدون لا يكتفي في الحقيقة باستعادة تصنيف للعلوم معهود. بل هو قد حاول إدماج تصنيفه في تصور عام للعمران، بحيث أن وجود العلوم، ومرتبة بعضها بالنسبة لبعض، يتعلقان بمدى نمو العمران. صحيح أن ابن خلدون يستهل إحصاءه للعلوم قائلاً: «أعلم أن العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار تحصيلاً وتعليماً هي على صنفين: صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره، وصنف نقلي يأخذه عن واضعه...»[٩٣]، إلا أن هذا القول لا ينبغي أن يعني أن هذه العلوم وجدت دائماً وفي كل مكان، ذلك أن وجود العلوم نفسه لا يكون ممكناً إلا حيث العمران مزدهراً. لماذا؟ التفسير الذي يعطيه ابن خلدون يساير تصوره لحقيقة العلم، أي أنه قبل كل شيء نشاط مجتمعي. طبعاً، العلم يصدر عن الفكر الذي يميز الإنسان بما هو إنسان، والبشر بطبعهم مستعدون لتلقيه. ابن خلدون يسلم بهذا ولكن تناوله للعلم ليس من هذا المنظور. فما يهمه بوجه خاص هو العلم كمجموعة من المعارف منظمة اجتماعياً (العلم كما تنتجه فئة اجتماعية معينة: العلماء، وتعليم العلم كوسيلة اجتماعية لطلب المعاش، وإنتاجه بواسطة التلقين والكتب والمدارس...) تتراكم وتتناقل (أو ما يعبر عنه ابن خلدون بـ: «السند في التعليم» أو «سند تعليم العلم»[٩٤]). ولا يكون متاحاً كل هذا إلا بشرط توفر العمران. وهكذا فإن البوادي لا تعرف التقليد العلمي الذي لا يوجد إلا في المدن، وخاصة في الأمصار. ذلك أن تعليم العلم يُتخذ مهنة: «التعليم للعلم من جملة الصنائع»[٩٥]، فلا يكون مطلوباً إلا حيث العمران موفوراً، أي في المدن، وما دونها،

(٩٢) المقدمة ص٤٣٦.
(٩٣) المقدمة ص٤٣٥.
(٩٤) المقدمة ص٤٣٠.
(٩٥) المقدمة ص٤٣٠.

أي البوادي، فهو مستوى المعاش الضروري، وتعليم العلم يكون مطلوبا ويتخذ كمعاش فوق هذا المستوى.

إن هذا ليصدق خاصة على العلوم العقلية أي الفلسفية. ولذا فهي قد ازدهرت خاصة عند اليونان والفرس لعراقتهما في الحضارة، وكذا عند السريان والمصريين (القبط): «إن أكثر من عني بها في الأجيال الذين عرفنا أخبارهم الأمتان العظيمتان في الدولة قبل الإسلام وهما فارس والروم، فكانت أسواق العلوم نافقة لديهم على ما بلغنا لما كان العمران موفوراً فيهم»[٩٦]. وعن الفرس واليونان يكون العرب قد أخذوها بعد أن تحفظوا اتجاهها في أول عهدهم بالإسلام لغلبة البداوة عليهم آنذاك، وقد اهتموا ابتداء من العباسيين بنقل الكتب اليونانية[٩٧]. ولكن هذه العلوم العقلية ظلت دائماً منبوذة من الأديان، ولم يشذ الإسلام عن هذا، بل إن قبضة الدين تتمكن من هذه العلوم كلما كانت الحضارة ضعيفة. ذلك أن الحضارة تلين من التشدد الديني وتخلق من جهة أخرى مهناً واهتمامات لا توجد إلا في مستوى التحضر، ذلك أن العلوم الفلسفية هي علوم الحضارة بالدرجة الأولى.

انطلاقاً من هذا المنظور يقوم ابن خلدون بجرد للعلوم بوجه عام وللعلوم الفلسفية على الخصوص. وهو جرد محدد في المكان والزمان[٩٨]. وينطلق من المغرب حيث يلاحظ أن حضارته كانت دائماً هشة ولذا لم يرسخ التقليد العلمي بهذه البلاد «وأعلم أن سند تعليم العلم قد كاد ينقطع عن أهل المغرب باختلال عمرانه وتناقص الدول فيه»[٩٩]. أما الأندلس فقد عرفت علوماً رائجة بما فيها علوم الفلسفة لأن المسلمين ورثوا بهذا البلد حضارة راسخة. ولكن أندلس عصر ابن خلدون لم تعد تختلف كثيراً عن المغرب «... ثم إن المغرب والأندلس لما ركدت ريح العمران فيهما وتناقصت العلوم بتناقصه اضمحلّ لذلك تعليم علوم الفلسفة منهما إلا قليلاً من رسومه تجدها في تفاريق من الناس وتحت رقبة من علماء السنة»[١٠٠]. أما المشرق فأمره يختلف عند ابن خلدون، وهو حكم نجده

---

(٩٦) المقدمة ص٤٣٤.
(٩٧) المقدمة ص٤٧٩.
(٩٨) المقدمة ص٤٨٠.
(٩٩) المقدمة ٤٣٠.
(١٠٠) المقدمة ٤٨١.

يتردد في المقدمة سواء فيما كتبه في الفترة المغربية[١٠١]. أو بعد رحيله إلى المشرق[١٠٢]. وينتهي المؤلف بتقرير عن حال العلوم الفلسفية بالبلاد الأوربية الواقعة شمال المتوسط بناء على ما كان يبلغه من خبر عنها «كذلك بلغنا لهذا العهد أن هذه العلوم الفلسفية ببلاد الإفرنجة من أرض رومة وما إليها من العدوة الشمالية نافقة الأسواق، وأن رسومها هناك متجددة، ومجالس تعليمها متعددة، ودواوينها جامعة متوفرة، وطلبتها متكثرة...»[١٠٣].

* * *

كيف إذن يفسر غياب التاريخ من تصنيف ابن خلدون في حين أن هذا العلم يرد عادة ضمن العلوم «الأصلية»؟ أليس إسقاطه من التصنيف الخلدوني هو نفسه ما يبرر عدم اعتباره من العلوم «الأصلية»، أو ما كان يسمى بالعلوم الشرعية؟ المسألة هامة لأنه لا يخلو: إما أن يكون ابن خلدون قد امتنع عن اعتباره علماً من العلوم الشرعية، أو أن يكون عدم إيراده في التصنيف مجرد سهو. ومهما يكن فالنتيجة واحدة: إبعاد التاريخ من ميدان العلوم الشرعية. وعلى كل فهذه النتيجة يثبتها التصور الذي نجده للتاريخ في المقدمة[١٠٤].

من فحص المواقع التي تتحدث فيها المقدمة عن علم التاريخ نجد أن هذا العلم قد أخرج تماماً من مجال العلوم التقليدية. وقد سبق أن بينا هذه المسألة بصدد تحليل نقد ابن خلدون «للإسناد» كمنهج لعلم التاريخ. وهنا نورد نصاً هاماً يعتبر فيه ابن خلدون التاريخ ضمن العلوم الفلسفية:

«فهو [علم التاريخ] لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق»[١٠٥].

هو اذن قول جريء هذا الذي يخرج التاريخ من مجال العلوم الشرعية ليدخله ضمن علوم الفلسفة. ذلك أن كلمة «الحكمة» الواردة في هذا النص تعني عند ابن خلدون «الفلسفة»، ما دام النص المذكور نفسه يتحدث عن «العلوم الفلسفية»، وهو ما يتضح

---

(١٠١) المقدمة ٤٨١.
(١٠٢) المقدمة ٤٣٢.
(١٠٣) المقدمة ٤٨١.
(١٠٤) «أصناف العلوم الواقعة في العمران لهذا العهد»، المقدمة، ٤٣٥.
(١٠٥) المقدمة ص٤.

أيضاً من مقارنة مواقع ترد فيها نفس الكلمة: فمجموع العلوم العقلية يسميها «العلوم الحكمية الفلسفية»[١٠٦] و«علوم الفلسفة والحكمة»[١٠٧].

اذن فعلم التاريخ عند ابن خلدون قد انتزع من العلوم التقليدية ليضم الى العلوم الفلسفية. لكن لماذا اذن لا نجد هذا العلم ضمن هذه العلوم الفلسفية نفسها في التصنيف الخلدوني للعلوم؟ ثم كيف يمكن لعلم اسلامي صرف أن ينتسب الى علوم اعتبرت أجنبية؟ وهل من الممكن بالفعل أن تقوم صلة بين الفلسفة والتاريخ؟ ان هذه الأسئلة التي تخص العلاقة في الفكر الخلدوني بين الفلسفة (كمجموعة من المعارف الخاصة ومن المفاهيم) وبين التاريخ كتصور منهجي كما ابتكرته المقدمة تصوراً ومنهجاً لجدّ هامة، وسنفرد لها تحليلاً فيما بعد. لنكتفِ الآن بالإشارة الى أن ابن خلدون دعا الى درس التاريخ بمنهج عقلاني. ذلك أن التاريخ ـ كالعلم الطبيعي ـ له قوانينه، فهدف ابن خلدون اذن هو ارجاع التاريخ الى مجال العقلانية. بيد أن العلل التي تفسر التاريخ لا علاقة لها عنده بعلل الفلاسفة الذين اعتادوا أن يستهلوا بها كل حديث لهم عن الوجود. فالتاريخ اذن قد انتزع من مجال العلوم الشرعية ليلحق بمجال العلوم العقلية، وقد مهد ابن خلدون لهذا الالحاق منذ مفتتح مقدمته وهو يوجه نقده الى المنهج التقليدي للتاريخ، وهذا هو مغزى نقده لمنهج «الاسناد».

* * *

لكن، لماذا العودة الى «الاسناد»؟. ماذا يعني نقد ابن خلدون لمنهج كان حقاً هو المنهج الأصلي للتاريخ ولكنه أصبح متجاوزاً بالفعل ومنذ القرن الثالث؟ فقد قام الطبري ـ كما رأينا ـ بعمل حاسم قصد جرد وتحقيق اسانيد الرواة، بحيث لم يعد المؤرخون بعده يجدون جدوى من اعادة مثل هذا العمل. وبفضل الطبري أصبح «الخبر» الذي هو النمط الأصلي للتاريخ الاسلامي متجاوزاً. فهل نقد ابن خلدون للاسناد لا يعني سوى العودة الى مشكل قد أصبح متجاوزاً ومنذ عهود بعيدة؟

لكننا نعتقد أن عودة ابن خلدون الى نقد هذا المنهج الأصلي للتاريخ له مبرره

(١٠٦) المقدمة ص٤٣٥.
(١٠٧) المقدمة ص٤٧٨.

القوي. فاذا كان « الاسناد » قد صار بالفعل متجاوزاً كشكل، فان مجموع الاخبار التي تكونت وتراكمت على اساس هذا المنهج قد استقرت ليتناقلها المؤرخون عبر الأجيال. اختفت من كتب المؤرخين سلسلات الرواة التي تسند الأخبار ولكن الأخبار نفسها بقيت لتستقر وتتناقلها اجيال المؤرخين. لماذا؟

هنا يضع ابن خلدون مشكل التقليد، وهو مستوى اندحر اليه العلم الاسلامي برمته. ويفحص كيف سقطت فيه الكتابة التاريخية. فهو اذن يربط نقده للاسناد بنقده للتقليد في التاريخ، وسنبين الآن دلالة هذا الربط.

٥ ـ مسألة التقليد في التاريخ
أو الكتابة التاريخية كاستنساخ يدور في حلقة مفرغة

تُشيد المقدمة بكبار المؤرخين الذين أحلوا التاريخ الاسلامي مكانته المرموقة، ولكنها تكشف أيضاً عن الأخطاء الكبرى التي وقع فيها هؤلاء، أمثال الطبري والمسعودي. فقيمة تواريخهم أكبر من أن تنكر، وإمامتهم مسلم بها. ولكن هذه الامامة نفسها كانت سبباً في أن وقع التسليم بكثير مما نقلوه عن خطأ. فقد تأسست أخبار بناء على روايات فتلقاها هؤلاء الأئمة، واستقرت في تواريخهم ولم تعد بحاجة الى أن تسندها أسانيد، فالسلطان المعنوي لهؤلاء الأئمة كاف وحده لضمان صحتها. نُسيت أصول الأخبار ولم تعد هناك حاجة الى معاودة البحث عنها. وان هذا ليصدق خاصة على التاريخ الأول الذي حللنا ظروف نشأته. وهكذا استقر الخطأ ابتداء من أئمة التاريخ أنفسهم، وصار يتناقل عبر أجيال المؤرخين.

ولكن تناقل الخطأ يشتد تفاقماً حين يقع التاريخ ـ تبعاً لثقافة برمتها ـ في التقليد، أي في استنساخ دائر في فراغ لا ينتهي لأنماط جامدة يكررها ويحيلها الى « مختصرات » و« ملخصات »(١٠٨). وينتهي نموذج التعليم الديني الى أن يهيمن على مجموع نماذج الثقافة الواقعة في التقليد.

---

(١٠٨) سنعود الى ادانة ابن خلدون لثقافة « المختصرات » و« الملخصات » وهو هنا يتابع استاذه الآبلي الذي حمل عليها حملة كبرى استأنفها بعض تلاميذه.

من اجل هذا يحتل نقد التقليد مكاناً بارزاً في القسم المخصص لنقد التاريخ من المقدمة، فنجد لفظ «تقليد» وما في معناه تتردد كثيراً («تقليد»: ص٤، ٦، «مقلد»: ص٥، «نقل»: ص٥، ٩، «ناقلون»: ص٢٨، «خبر منقول»: ص٢٨، «قياس»: ص٢٩، «قاسوها باشباهها»: ص٩، «اتباعاً للمتقدمين»: ص٥).

ينبغي أن ننبه إلى أننا هنا أمام مصطلحات لعلم شرعي وهو علم الأصول. وانه لغريب حقاً أن يلجأ ابن خلدون الى مصطلحات علم تقليدي وهو علم الأصول ليصوغ نقده للتاريخ، وهو الذي أراد لنقده أن يكون جذرياً. فما عسى أن تعني صياغة هذا النقد في لغة أصولية؟ نطرح السؤال لأن ابن خلدون أراد تحقيق تجاوز في مجال علم التاريخ، تصوراً ومنهجاً، وذلك ابتداء من انتزاع هذا العلم من مجال العلوم الدينية، فكيف اذن يمكن تبرير ارتداده الى مفاهيم «علم الأصول»؟ ألا يعني ذلك أن هذا النقد الذي استهدف التجاوز لم يجد لكي يُتصوَّر سوى مفاهيم علم ينتمي الى مجال هو بالضبط ما أراد ابن خلدون تجاوزه؟

هذه الأسئلة هامة لأنها تمس مشكلاً أعم، وهو جدة الفكر الخلدوني. قد يفسر لجوء ابن خلدون الى لغة «الأصول» بأهمية هذا العلم في تكوينه الفكري. فيبدو أن علم الأصول ظل يشغل اهتمام المؤلف حياته كلها، والشيء المؤكد انه اشتغل به درساً وتدريساً في شبابه وأثناء السنوات التي قضاها بمصر.

يخبرنا المؤلف أنه درس في شبابه على يد الآبلي كتاب فخر الدين الرازي: المحصل في أصول الدين ليختصره في لباب المحصل[١٠٩]. وقد كان ابن خلدون في هذه الفترة من تطوره الفكري أقرب الى الفلاسفة والى علم الكلام الفلسفي الواقع في خط الغزالي فالرازي فالطوسي. إن هذه الصورة لابن خلدون الشاب المهتم أساساً بعلوم الفلسفة هي التي رسمها له ابن الخطيب في الإحاطة. وفي القاهرة استمر اهتمام ابن خلدون بعلم الأصول ولدينا شهادة من أحد تلامذته وهو السخاوي الذي يخبرنا أن ابن خلدون كان يدرس هذا العلم بمصر على طريقة تخالف ما كان شائعاً لدى معاصريه[١١٠].

يمكن اذن أن يفسر التجاء ابن خلدون الى لغة «الأصول» بأهمية هذا العلم في

---

(١٠٩) لباب المحصل، نشر لوسيا نوروبيو، تطوان ١٩٥٢، ص٢.

(١١٠) السخاوي: الضوء اللامع، القاهرة ١٣٥٤ هـ ج٤ ص١٤٨ - ١٤٩.

تكوينه الفكري. لكن لا ينبغي أن نغتر، فصاحب المقدمة اذ يلجأ الى مصطلحات هذا العلم فانما ليستعملها في معنى مخالف لمعناها الأصلي.

فاذا كان التدهور الثقافي قد أدى الى هيمنة التقليد على الفقه وعلى التاريخ معاً فان مفهوم التقليد يحيل الى معنيين مختلفين، نظراً للتمييز الفاصل الذي أقامه ابن خلدون بين مجال «العلوم الشرعية» (ومنها الفقه) ومجال «العلوم العقلية» (ومنها التاريخ). ففي المجال الأول الاجتهاد ممكن بشروط محدودة، ولكنه لا يعني التجاوز المطلق لكل تقليد، بل بالعكس ينبغي العودة الى السنة وتقليدها. فليس هنا تعارض بين عقل المجتهد والسنة ما دامت السنة هي النموذج الذي يُقتدى. وهذا هو معنى الاجتهاد في مجال العلم الديني الذي لا يعني الرفض المطلق لكل تقليد، بل فقط رفض ما يعتقد أنه ابتكار لم يعرفه السلف، أو مخالف لروح السنة، أي رفض البدعة. ففي الاجتهاد يرتفع العقل الى مستوى الأصول، أما في التقليد فهو يضع نفسه في مستوى تأويلٍ مّا للأصول، وبوجه عام فليس المقلد من يرى أنه ليس أهلاً لأن يضع نفسه في مستوى الأصول فحسب، بل ان عصراً بكامله أصبح يحكم على نفسه بالعجز، أي أنه فاقد لشروط لا بد منها لكل عودة متدبرة الى الأصول.

يعطي ابن خلدون لمفهوم التقليد في مجال علم التاريخ معنى يتفق مع تصوره لهذا العلم. فنقد التقليد هنا يعني رفض كل خبر تاريخي لا تسنده قوانين العمران. فعلى العقل أن يسترد كل حقه في النقد. لذا، ففي الجزء الخاص بنقد التاريخ من المقدمة نجد المؤلف يلح على عمل خاص للعقل: النقد[111]. فأمام التراكم الهائل للمكتوب التاريخي والاستنساخ اللاواعي لكل ما قاله القدامى تكون مهمة العقل الأولى هي النقد، ويكون الهدف هو الافلات من التقليد[112].

المؤرخون المقلدون يعيدون وهم ذاهلون انتاج اخبار أُنشئت في ظروف مضت ومن أجل أعيان وَلّوا مع أزمان خلت. لنقرأ هذا النص الهام الذي يبين فيه ابن خلدون إلى أي مدى عميت بصيرة المقلدين من المؤرخين:

«ومن هذا الباب ايضاً ما يسلكه المؤرخون عند ذكر الدول ونسق ملوكها، فيذكرون اسمه ونسبه وأباه وأمه ونساءه ولقبه وخاتمه وقاضيه وحاجبه ووزيره، كل ذلك تقليد

---

(١١١) «البصيرة تنقد»، «الناقد البصير» (ص٤)، «تحكيم النظر والبصيرة» (ص٩).
(١١٢) ولهذا السبب يقيم ابن خلدون تعارضاً واضحاً بين «العقل» و«التقليد» (ص٤، ٥، ٩، ٣٥).

لمؤرخي الدولتين من غير تفطن لمقاصدهم، والمؤرخون لذلك العهد كانوا يضعون تواريخهم لأهل الدولة، وأبناؤها متشوقون الى سير أسلافهم ومعرفة أحوالهم ليقتفوا آثارهم... »[١١٣].

يستمر المقلدون من المؤرخين اذن يتعلقون بتفاصيل من الماضي مستأصلة من سياقها، فيخلدون في الحاضر ماضياً قد تجمد في تواريخ تُتناقل على نحو آلي.

ينبغي إذن قطع الصلة بالتقليد ووضع حد للاستنساخ الآلي لما كتبه المؤرخون السابقون. ينبغي ارجاع الخطاب عن التاريخ الى وقائع التاريخ. ينبغي العودة الى الأصول[١١٤]، هذا المصطلح (وما في معناه ممَّا أثبتناه في الهامش) المستعار من علم ديني يعني هنا شيئاً آخر: فالأصول هنا هي قوانين المجتمع والتاريخ: طبائع العمران. فاللجوء الى مصطلحات علم ديني انما من أجل احداث فصل منهجي: انتزاع التاريخ من مجال العلوم الدينية وارجاع اخبار التاريخ الى قوانين التاريخ، وباختصار: إلغاء الانفصام بين التاريخ والخطاب التاريخي.

٦ - حول مفهوم التغير

ولكن لماذا هذا الانفصام بين التاريخ والخطاب التاريخي؟ لماذا يتيه الخطاب التاريخي في التجريد قاطعاً صلته مع التاريخ كما يجري فعلاً رغم زعمه انه يخبر عنه؟

ذلك لأن التاريخ يتغير. أحياناً يتغير بكيفية مفاجئة، ولكن تغيره العادي يكون بطيئاً لا يلحظ. فتاريخ البشر اذن متغير باستمرار.

ها نحن اذن أمام أحد المفاهيم الأساسية في الفكر الخلدوني: التغير. فالتاريخ حسب ابن خلدون والعمران بوجه عام في تغير مستمر. بل ان المقدمة نفسها تخضع في بنائها لحركة تتخللها من البداية الى النهاية. فقد بنى المؤلف مقدمته بحيث يتبع هذا الكتاب حركة العمران نفسها؛ فالعمران ينتقل بطبيعته من البسيط الى المركب، ابتداء من انتاج البسيط من المعاش (المعاش الضروري كما يتجلى في أنواع المعاش البدوي) الى المركب منه (كما يتجلى في الاقتصاد الحضري)، وذلك عبر انتقال الجماعة نفسها من

(١١٣) المقدمة، ٣١ - ٣٢.

(١١٤) «أصول العادة»، «لم يعرضوها على أصولها» (ص٩)، «يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والاصول» (ص٢٨).

مستوى البداوة الى مستوى التحضر. هذا الانتقال اجتماعي - اقتصادي ولكنه أيضاً سياسي. ولذا تتابع المقدمة في الآن نفسه هذا الانتقال السياسي عبر مفهوم الوازع (السلطة) ابتداء من شكله البسيط: الرئاسة (السلطة القبلية)، حتى المستوى المعقد وهو الدولة. فالمقدمة تتبع في بنائها اذن حركة العمران وذلك على مستويين: مستوى المعاش (ابتداء من أنماط المعاش الأكثر بساطة حتى الصّنائع والعلوم وأنواع معاش الحضر)، ومستوى السلطة (الوازع) الذي تتبع المقدمة تطوره ابتداء من السلطة البسيطة أي الأقل قسراً حتى الدولة بمختلف مؤسساتها (الخطط).

يعبر ابن خلدون أيضاً، عن وعي قوي بالتغير حين يعرض لمؤسسات لحق تاريخها تحول عميق، كالقضاء والتعليم. بل ان الخلافة نفسها كمؤسسة سياسية ارتبطت عنده بمجموعه قبلية محددة (القرشيين) واختفت باختفاء القوة السياسية لهؤلاء ونهاية السيادة العربية على العالم الاسلامي، فنتج عن ذلك تغير عميق في مؤسسات الخلافة (الخطط الخلافية) كالحسبة والجهاد[١١٥].

الذي ينبغي أن نبرزه في تصور ابن خلدون للتغير، هو أن هذا التغير كما يجري في التاريخ والعمران ينتهي في آخر الأمر الى نوع من القطيعة، تتمثل في الاختلاف الجذري الذي يفصل الأجيال عن ماضيها البعيد، وفي التحولات الكبرى التي تلحق مؤسسات العمران. والقطيعة تحدث على نحوين: إما أن تكون نتيجة لمسلسل من تراكم تغيرات بطيئة، أو تحدث على نحو عنيف مفاجيء.

أ ـ الحالة الأولى هي حالة التغير العادي للعمران، وهو تغير ما يفتأ يلحق كل مظاهر حياة البشر. إلا أن هؤلاء لا يعونه عادة لأنه لا يلحظ إلا عبر الأجيال. فعلى مستوى الجيل الواحد قلما تحصل تغيرات كبرى، فأهل الجيل غارقون عادة في «العوائد» السائدة معتقدين أنها لا تتزعزع. ومع ذلك ففي كل جيل تحدث تغيرات ولو طفيفة وغير ملحوظة ما تفتأ تتفاقم مع تعاقب الأجيال، وهكذا فإن التغيرات التي تحدث وتتناقل عبر الأجيال تنتهي في آخر المطاف الى تحول جذري، أو ما يسميه ابن خلدون «المباينة بالجملة».

---

(١١٥) المقدمة ٢١٨ - ٢٢٦.

لابن خلدون مصطلح خاص: «الجيل »[116]، يلجأ إليه لتفسير بعض نظرياته (كنظرية الدولة الوراثية ذات الأصل القبلي والتي تمر عادة من مسلسل الظهور ـ القوة ـ السقوط، وذلك عبر تغيرات تطرأ على الأجيال الحاكمة). «الجيل» عند ابن خلدون وحدة اجتماعية ـ تاريخية، ويستعمله لتفسير ما يلحق العمران من تغير واستقرار معاً، وذلك حين يتعلق الأمر بالتغير البطيء المتراكم. فالجيل يتلقى «عوائد» ما سبقه من أجيال ـ وفي هذا ما يضمن الاستقرار الاجتماعي ـ ولكن الجيل لا يكتفي بهذا، أي لا يقتصر على مجرد اعادة انتاج الماضي (لأن الحفاظ المطلق على التراث والتكرار اللانهائي للماضي ممتنعان بسبب طبيعة التغير في العمران)، بل يضيف اليه ما يبتكره من عنده، لكن بالدرجة التي لا تضع التقاليد موضع سؤال، ثم يورث الجيل اللاحق تراث الماضي وقد عدل تعديلاً ما، وهذا الجيل بدوره يترك أثره على ما يتلقاه، وهكذا تتراكم التعديلات الى أن تنتهي الى التغير الشامل: «المباينة بالجملة». عملية تلقي التراث وتعديله تقودها «طبقة» الحكام «أهل الملك والسلطان »[117]، ويحاكيهم بقية السكان، فبواسطة هذه «الطبقة» يجري مسلسل تغير «العوائد».

«والسبب الشائع في تبدل الأحوال والعوائد أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه... وأهل الملك والسلطان اذا استولوا على الدولة والأمر، فلا بد من أن يفزعوا الى عوائد من قبلهم ويأخذون الكثير منها، ولا يغفلون عوائد جيلهم مع ذلك... فاذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت بعض الشيء وكانت للأولى أشد مخالفة، ثم لا يزال التدريج في المخالفة حتى ينتهي الى المباينة بالجملة »[118].

ب ـ في الحالة الثانية يتم التغير على نحو مفاجىء وعنيف. وفي التاريخ فترات كهذه تحصل فيتغير مجراه. ويعين ابن خلدون على الخصوص عاملين من شأنهما أن يحدثا في التاريخ تحولات جذرية: أن يحدث انهيار عام في العمران وعلى امتداد واسع، كذلك الذي قد يحدثه وباء جارف (مثلاً الانهيار الذي نتج عن الطاعون الأسود في عصر ابن خلدون)، أو ظهور شعب قوي على مسرح التاريخ ينتزع السيادة من شعب آخر آلت

(١١٦) يختلف استعمال ابن خلدون لكلمة «جيل» حسب السياق. ولكنها تعني عنده في غالب الاحيان مجموعة بشرية متجانسة من حيث الثقافة والجنس: «جيل العرب»، «جيل الفرس»، «جيل الترك» الخ...

(١١٧) المقدمة ص٢٩.

(١١٨) المقدمة ص٢٩.

قوته الى الأفول[119]. ويعطي ابن خلدون أمثلة لانتقال القوة من أمة إلى أخرى: فقد حل الروم (اليونان والرومان) محل الفرس، وحل العرب حملة الاسلام محل الروم والفرس، وأخيراً انتزع الترك والبربر الهيمنة على العالم الاسلامي من أيدي العرب[120].

ان هذا النوع الثاني من التغيير هو ما يعنينا أكثر. ذلك لأنه نتيجة لمثل التغير الانقلابي (ظهور شعب قوي ببلاد المغرب وهم العرب البدو، وانهيار عمرانه بسبب طاعون القرن الثامن) قرر ابن خلدون أن يعيد كتابة التاريخ حتى «يُدوّن» ما حل من أوضاع جديدة في التاريخ.

وسواء في النوع الأول من التغير أي الذي يحدث باندراج الأجيال في الزمان، أو في النوع الثاني حيث يكون التغير سريعاً وعنيفاً، فان كليهما ينتهيان الى قطيعة في تاريخ العمران، لكن هل يتعلق الأمر فعلاً بقطيعة؟ على كل حال فان قوة العبارات المستعملة لا تدع شكاً بهذا الصدد، وهكذا فعند الحديث عن التحول الناتج عن تراكم تغيرات بطيئة يستعمل ابن خلدون تعبير «المباينة بالجملة»[121] أما بصدد التغير العنيف فهو تارة يستعمل «انقلاب»[122] وتارة «انقلبت الأحوال»[123]، أو «تبدلت بالجملة»[124].

وهنا نجد أنفسنا أمام هذا السؤال الأساسي: هل العبارات المستعملة تضمر تصوراً للتاريخ قوامه تغيرات جذرية؟ بعبارة أخرى هل القطيعة حقيقة فعلية في التاريخ، والتغير بعد أساسي في العمران، أي من صميم طبيعته وليس أثراً بقوة متعالية عليه (إلهية، فلكية...)؟ إذا كان الأمر كذلك، فسيكون فكر ابن خلدون قد قطع نهائياً صلته بالتصور «الفلسفي» للتغير، وخصوصاً بنظرية الصيرورة الأرسطية.

تضع هذه الأسئلة مشكلتين أساسيتين: الأولى تتعلق بالجدة الحقيقية لفكر ابن خلدون، والثانية تخص علاقة جهازه المفهومي بالفلسفة على الخصوص، ذلك أن الفلسفة بمفاهيمها والمعارف المستقاة من علومها تشغل مكاناً هاماً في فكر ابن خلدون، ونظراً

---

(١١٩) مركز هذه الحركة هو حوض البحر الابيض المتوسط كما سنبين من تحليل المجال الجغرافي ـ التاريخي لابن خلدون.

(١٢٠) المقدمة، ص٢٩.

(١٢١) المقدمة ص٢٩.

(١٢٢) المقدمة ص٢٩،

(١٢٣) المقدمة ص٢٩، ٣٢.

(١٢٤) المقدمة ص٣٢ ـ ٣٣.

لأهمية هاتين المشكلتين فقد أفردنا لهما فصلاً بكامله[١٢٥] أما هنا فاهتمامنا ينصبّ خاصة على علاقة الانقلاب التاريخي بالخطاب التاريخي. أي ينبغي تحليل العلاقة التي يقيمها ابن خلدون نفسه بين الانقلاب الذي عرفه عصره وبين مشروعه المتعلق بكتابة التاريخ لماذا اعتبر عصره فترة تحول في التاريخ؟ الى أي حد يعبر مشروعه التاريخي عن وعي بهذا التحول؟ ما هو بالضبط مشروع ابن خلدون؟ للجواب على هذه الأسئلة سنبدأ أولاً بتحليل هذا الحكم العام لابن خلدون على عصره:

« وأما لهذا العهد، وهو آخر المائة الثامنة، فقد انقلبت أحوال المغرب الذي نحن شاهدوه وتبدلت بالجملة، واعتاض من أجيال البربر أهله على القدم بما طرأ فيه من لدن المائة الخامسة من أجيال العرب بما كسروهم وغلبوهم وانتزعوا منهم عامة الأوطان، وشاركوهم فيما بقي من البلدان لملكهم هذا، الى ما نزل بالعمران شرقاً وغرباً في منتصف هذه المائة الثامنة من الطاعون الجارف الذي تحيف الأمم، وذهب بأهل الجيل، وطوى كثيراً من محاسن العمران ومحاها (...) وانتقض عمران الأرض بانتقاض البشر... »[١٢٦].

ان هذا النص ليعبر بقوة عن وعي مؤلف المقدمة، بتحول عصره. وهو هنا يحكم على عصره، وأهمية هذا الحكم انه تاريخي، أي أن المؤلف يعيد وضع عصره في مجرى التاريخ ويعده مرحلة من مراحله الحاسمة، ولذا فهو يتخذ قراراً بأن يحدث على مستوى الخطاب التاريخي انقلاباً يكافىء الانقلاب الحاصل في التاريخ ويتخذ مظهرين: تغيير طريقة فهم التاريخ (وهو دلالة المقدمة باعتبارها مدخلاً منهجياً لعلم التاريخ)، وتدوين الأوضاع التي استجدت في العالم[١٢٧] لكن هل كان قصد ابن خلدون هو تدوين الأوضاع المتغيرة في العالم بوجه عام؟ هل الأمر يتعلق باعادة كتابة تاريخ العالم أم بحقل جغرافي - تاريخي محدود؟ هذه المسألة هامة لأنه ينبغي تعيين نوع التاريخ الذي يتضمنه كتاب العبر فهل هو كتاب في التاريخ العام أو هو فقط - وكما قصد مؤلفه في البداية - كتاب خاص بتاريخ الشعبين القاطنين بالمغرب، أي العرب والبربر؟ هل نحن عملياً أمام روايتين لكتاب العبر، الأولى هي التي تمثلها النسخة التي أتمها المؤلف في تونس والمخصصة أساساً

---

(١٢٥) الفصل الخامس.

(١٢٦) المقدمة، ص٣٢.

(١٢٧) ابن خلدون يستعمل فعل «بدون»: المقدمة، ص٣٣.

لتاريخ الشعبين المذكورين ، والثانية هي التي طورها خلال السنوات الثلاث والعشرين الأخيرة من حياته ، أي أثناء إقامته بمصر؟

هذه مسألة مهمة لسببين :

١) أن ما أضيف في مصر لكتاب العبر أساسي ، فقد أتاحت مكتبات القاهرة ومكة ودمشق ، وكذا الاتصال بالتجار والموظفين ورجال الدولة معلومات واسعة عن تاريخ المشرق ، اضافها المؤلف الى كتاب العبر بحيث أن حجم هذا الكتاب قد زاد زيادة كبرى بالنسبة للنسخة المغربية ، فهل هذه الاضافة الهامة غيرت من كتاب العبر بحيث تجاوز حدود المشروع الذي حدده له كاتبه في « قلعة ابن سلامة » ، أم أن هذه الاضافة رغم أهميتها قد أدمجت بشكل منهجي بحيث أن بنية الكتاب لم يحصل عليها أي تعديل؟

٢ ـ السبب الثاني : أن دراسة تطور المشروع التاريخي لابن خلدون ، نشأته ونموه ، ينبغي أن تسبق كل حديث عن « فلسفته التاريخية » . ولكن ما أكثر ما تحدث الذين كتبوا عن ابن خلدون عن « فلسفة التاريخ » هذه من غير أن نتبين أي تاريخ يقصدون! فهؤلاء يقفون عادة عند المقدمة لا يتجاوزونها ، في حين أنه منهجياً ينبغي أن تقرأ المقدمة من خلال كتاب التاريخ ، أي من خلال العبر . فكتاب العبر يعرض التاريخ كما كان يعرفه ابن خلدون ، والذي ينبغي تحديد حقله . فتحديد هذا الحَقْل التاريخي عمل لا بد وأن يسبق كل حديث عن « فلسفة التاريخ » التي قد تتضمنها المقدمة . ذلك أن المقدمة ليست في نهاية الأمر سوى تنظير لتاريخ ما ، تنظير ينبغي أن يستخرج من قراءة منهجية لكتاب العبر .

سنحاول اذن تحليلاً لهذه المسألة التي نعتبرها جدّ هامة ، وسنبدأ أولاً بفحص ما يقوله ابن خلدون نفسه عن مشروعه . بعد هذا سنحاول التعرف على الجزء المشرقي من كتاب العبر ، أي ما أضيف الى هذا الكتاب من اخبار تتعلق بتواريخ الأمم المشرقية والتي اكتسبها المؤلف أو عمقها أثناء مقامه بالمشرق ، هذا مع فحص لمختلف المصادر التي استعملها ، وسنرى أخيراً ما إذا كان هذا الكمّ الضّخم من الاخبار التي جمعها ابن خلدون بالمشرق والمتعلقة بتواريخ أمم غير العرب والبربر ، قد عدلت أم لا مشروعه التاريخي الأصلي ، أي المشروع الذي حدده بالمغرب . بعبارة أوجز : سنحاول أن نتبين ما هو التاريخ الذي يضمه في نهاية الأمر كتاب العبر .

الفصل الثاني

المشروع التاريخي

خلال انسحابه للاعتزال بقلعة ابن سلامة، كان لابن خلدون مشروع محدد، وهو كتابة تاريخ مدقّق للمغرب، وفي المقدمة فقرات تعبر بوضوح عن نيّة المؤلف: «.. فأنشأت في التاريخ كتاباً، رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجاباً، وفصلته في الاخبار والاعتبار بابا بابا، وأبديت فيه لأولية الدول والعمران عللاً وملأوا اكناف الضواحي منه والامصار (...) وهما العرب والبربر»[1].

ويقول في موضع آخر: «.. وانا ذاكر في كتابي هذا ما أمكنني منه في هذا القطر المغربي إما صريحاً أو مندرجاً في اخباره، وتلويحاً لاختصاص قصدي في التأليف بالمغرب واحوال اجياله وأممه وذكر ممالكه ودوله دون ما سواه...»[2]

ويشرح لنا ابن خلدون الأسباب التي حملته على تخصيص مؤلفه لتاريخ المغرب بما يلي:

١) كانت هذه الأقطار مسرحاً لتبدّلات عامة نتيجة لعاملين: الطاعون الجارف، ومجيء البدو العرب[3]. صحيح أن لهذين العاملين أبعاداً تتعدى بكثير نطاق بلدان المغرب، فالطاعون الأسود الذي انتشر في القرن الرابع عشر الميلادي، قد خرّب الجزء الأكبر من العالم القديم، وكان ابن خلدون يعرف ذلك، ولكنه أراد أن يقصر ملاحظته

---

(١) المقدمة، ص٦.

(٢) المقدمة، ص٣٣.

(٣) ان تواريخ بلدان المغرب المكتوبة في الفترة الاستعمارية كثيراً ما تربط - عن قصد أو عن غير قصد - بين اجتياح الطاعون لهذه البلدان، وبين «الغزو العربي».

على ما الحقته عواقب هذا الوباء بالعمران وبتاريخ المغرب خاصة لأنه حل بهذه الدول، «على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها»، مما ضاعف القلاقل، وأوهن استقرار سلطان الدول.

أما عن العرب فصحيح أن الجزء الأكبر من تاريخهم قد مرّ خارج أقطار المغرب، وكتاب العبر. يتناول تاريخ العرب قبل مجيئهم الى المغرب، إلاّ أن قسماً خاصاً من تاريخهم هو الذي حظي باهتمام ابن خلدون، وهو المتعلق بدخولهم الثاني لبلدان المغرب ابتداء من منتصف القرن الخامس الهجري (الحادي عشر، م.)[٤].

٢) السبب الثاني الذي دفع ابن خلدون الى كتابة تاريخ المغرب هو أن تاريخ هذه البلدان لم يحظ بما يستحقه من اهتمام، خاصة من جانب مؤرخي المشرق[٥]. وحتى تاريخ المسعودي، الذي يعتبره ابن خلدون قدوته، فانه قصّر في استيفاء أحوال المغرب رغم براعته في وصف الأقاليم والشعوب والعوائد والنحل.[٦]

هذان هما العاملان الموجّهان لمشروع ابن خلدون كما أوضح ذلك بنفسه. لكننا نعتقد أن هناك سبباً أكثر عمقاً، جعله يعكف على كتابة تاريخ المغرب، ومن ثم على تنظير التاريخ بصفة عامة.

في فقرة من كتاب التعريف، يسجل ابن خلدون في عبارات أخّاذة المآل الذي انتهت اليه وظيفته السياسية الطويلة الأمد، والمقترنة بتقلبات عديدة: وهو الفشل[٧]. وهذا ما حمله على مغادرة المسرح السياسي المضطرب، ليتفرغ للدراسة، ولينجز بالخصوص، مشروعه التاريخي بعد أن التجأ الى قلعة ابن سلامة[٨]. ان قراءة هذه الفقرة تبعث على الربط بين فشله السياسي وبين مشروعه في كتابة التاريخ، وهو ربط كثيراً ما أشار اليه شارحو ابن خلدون.

---

(٤) المقدمة، ص٣٢.

(٥) كثيراً ما أخذ كتاب الغرب الاسلامي على المشارقة، قصورهم في معرفة أحوال المغرب. انظر: المقرّي: أزهار الرياض، ج١، ص٢٥، القاهرة ١٩٣٩ - ١٩٤٢.

(٦) المقدمة، ص٣٣.

(٧) التعريف، ص٢٢٧.

(٨) ان قرار ابن خلدون بنفض يده من السياسة يبدو حاسماً لا رجعة فيه حين نقرأ ما كتبه بهذا الصدد في التعريف. ولكن هذا الكتاب ألّف متأخراً، أي في مصر، فهل كان قرار ابن خلدون يمثل هذا الحسم منذ «القلعة»؟

لكن، لماذا انتهى ابن خلدون الى الفشل؟

هذا سؤال لم يوضع من قبل، وفي رأينا أن الجواب عليه هو ما يوضّح جوهر العلاقة بين الفشل والوظيفة السياسية والتصميم على كتابة التاريخ.

لقد بدأ ابن خلدون بكتابة المقدمة، أي تأملاته في التاريخ، غير أن هذه التأملات جدّ مرتبطة بالتجربة الشخصية للمؤلف. صحيح أن كل كاتب يصوّب نحو ما يكتب بجزء من شخصيته مهما تفاوتت أهميته، لكننا نجد عند ابن خلدون رابطة وثيقة، لم تبرز بالقدر الكافي من قبل، بين تاريخه الخاص، ونظريته في التاريخ. وهذا ما سنحاول توضيحه.

١ ـ الدلالة التاريخية لسيرة ذاتية

يبدأ ابن خلدون، في سيرته الذاتية، بسرد تاريخ عائلته[٩]. نجد انفسنا أمام أسرة ترجع عراقتها الى أزمنة موغلة في القدم. وتعتمد النّغمة الاعتزازية في السرد، على استشهادات موثّقة السند فبالنسبة لأصول الأسرة، يذكرنا المؤلف بسلسلة نسب بني خلدون كما رواها ابن حزم: فقد قدموا الى اسبانيا مع الفاتحين العرب لأنهم كانوا ضمن «جند اليمن». ويذكر ابن خلدون مؤرخاً متخصصاً في تاريخ الأندلس هو ابن حيان، ليطلعنا على الدور الهام الذي لعبه بنو خلدون في تاريخ اشبيلية. ويبرز بالخصوص، محاولة للاستيلاء على هذه المدينة، في نهاية العهد الأموي، أدّت الى حدوث اضطرابات خطيرة انتهت بقيام ملوك الطوائف.

وعقب فشل المحاولة، أصبح بنو خلدون وزراء لابن عباد في اشبيلية، قبل أن يحكموا صلاتهم بالموحدين. ويختم ابن خلدون حديثه عن تاريخ أسرته في الأندلس، بعبارة لها دلالة قويّة:

«لم يزل بيت بني خلدون باشبيلية ـ كما ذكره ابن حيان وابن حزم وغيرهما ـ سائر أيام بني أمية الى أزمان الطوائف، وانمحت عنهم الامارة بما ذهب لهم من الشوكة»[١٠].

---

(٩) التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، نشر محمد بن تاويت الطنجي ـ لجنة التأليف والترجمة القاهرة ـ ١٩٥١، ص١ ـ ٤.

(١٠) التعريف، ص٨.

وهذه الفقرة تلخص نهاية مجد عائلة بفقدان تأثيرها السياسي، وتعطي تفسيراً لذلك بأنّ قوة البيت الخلدوني قد تلاشت، ذلك أن عصبية بني خلدون، مثلها مثل جميع العصائب العربية بالأندلس، قد ضعفت بسبب الترف الحضري. ولما عجز الأندلسيون عن مواجهة التغلغل المسيحي، رأى المرابطون، بقيادة يوسف بن تاشفين، أن من واجبهم أن يقطعوا المضيق ليصدوا الهجمة وليلحقوا الأندلس بملكتهم. وبذلك وضعت هذه القبائل الصحراوية العتيدة حداً وبكيفية نهائية لسيادة العرب على الأندلس، وعوضتها بسيادة البرابرة:

«ثم تغلب يوسف بن تاشفين والمرابطون على الأندلس، واضمحلت دولة العرب، وفنيت قبائلهم»[11].

مثل هذه التحوّلات في التاريخ، هو ما ينعته ابن خلدون بـ: «انقلاب» أو «تبدّل بالجملة»، قاصداً من وراء ذلك تغيّر الهيمنة السياسية من أمة الى أخرى. إلاّ أن هذا ـ الانقلاب ـ يكتسب أهمية خاصة بالنسبة لمؤلفنا، لأنه مرتبط بتاريخه الخاص وبتاريخ أسرته وهذه المرحلة من تاريخ الأندلس والتي تسجل تغييراً جذرياً في الوضعية السياسية للأُسَرِ العربية، هي مرحلة انتهاء المجد السياسي لبني خلدون، ذلك المجد الذي تحدّث عنه كل من ابن حزم وابن حيان.

ويظهر أن عائلته لم تلعب أي دور متميز في عهد المرابطين ولا يقول ابن خلدون عن ذلك شيئاً. وفي عهد الموحدين ربطت عائلة ابن خلدون علائق حسنة مع ذوي السلطة فيها، واختارت اللجوء الى تونس الخاضعة لحكم الحفصيين المنتسبين للموحدين، وبفضل هذه العلاقات القديمة، سيتمكن بنو خلدون من تَقَلُّد مناصب تقنية في الدولة الحفصية، كما سنوضح ذلك.

ثم حدث تحوّل جذري في مصير الأسرة: تركت السياسة لتتجه الى العلم والتصوف. صحيح أنها لم تكن قط بعيدة عن العلم، لكن الأمر يتعلق هذه المرة بالعلم المتصل أوثق الصلة بالتصوف. وهذا التحول بدأ في حياة جد الكاتب الذي «خرج الى المشرق وقضى فرضه سنة ثمان عشرة، واظهر التوبة والاقلاع»[12]. فبعد أن شغل مناصب عالية لدى

---

(١١) التعريف، ص٨.
(١٢) التعريف، ص١٤.

السلطان الحفصي ابي يحيى، وبعد حَجّه لم يغادر بيته قط، معتذراً في كل مرة يدعوه السلطان الى خدمته. وقد تفرغ لتربية ابنه ـ وهو والد كاتبنا ـ على النهج نفسه.

« ونزع ابنه ـ وهو والدي محمد أبو بكر ـ عن طريقة السيف والخدمة الى طريقة العلم والرباط، لما نشأ عليها في حجر أبي عبد الله الزّبيدي الشهير بالفقيه... »[١٣].

إذن، فإن ابن خلدون يقدم لنا تفسيراً لهذا التحوّل الذي وقع لأسرته: إنه تأثير هذا الفقيه المتصوف من تونس. فعند الالتقاء به، قرر جدّه التخلّي عن الحياة السياسية لأنه: « .. قد لزمه من يوم نزوعه عن طريقه »[١٤]، وقد عهد له بابنه، وهو والد ابن خلدون، الذي لم يهتم قط بالسياسة.

هل نعتبر ذلك امارة عن فترة تتّجِهُ أكثر فأكثر نحو التصوف والطرقية اللذين سيشرطان طوال قرون تاريخ المجتمعات المغربية وسيحددان سياستها؟ ان القرن الذي عاش فيه كاتبنا، كما سنرى ذلك بتفصيل، سيطبعه تيار قوي من الصوفية والطّرقية، مما جعل العلماء يتحولون نحو التصوف. وقد اهتم ابن خلدون نفسه بالمسألة الصوفية وأولاها عنايته. فبالاضافة الى الفصل الهام الذي كتبه عن التصوف في المقدمة، خصص إحدى مقدماته السّت عن العمران، « لأصناف المدركين من البشر بالفطرة أو الرياضة ».

ومن جهة ثانية، انخرط الكاتب في خصومة شغلت علماء ومتصوفة عصره كثيراً، حول مسألة الشيخ، فألّف بالمناسبة كتابه شفاء السائل.

ان التيار الصوفي للقرن الثامن الهجري في بلدان المغرب، رغم أهميته، لم ينعكس على نظرية التاريخ عند ابن خلدون مع أنه أثر على مصير أسرته تأثيراً كبيراً.

ألا يكون، اذن، اهتمام بني خلدون بالتصوف نتيجة منطقية لهامشيتهم؟ أليس هذا الاهتمام نهاية مطاف للفقدان النهائي للسلطة، ولضياع تلك « الإمارة » التي كانت للأسرة بالأندلس؟

ان التجربة السياسية لابن خلدون نفسه لتدفعنا الى مثل هذه الافتراضات. ليس

---

(١٣) التعريف، ص١٤.
(١٤) التعريف، ص١٤.

بسبب فشلها فحسب، بل كذلك بالنظر الى التأويل الذي يمكننا أن نعطيه لهذا الفشل اعتماداً على بعض الأطروحات الخلدونية المتعلقة بالتاريخ الشخصي وبتاريخ أسرته.

لا ننوي مطلقاً أن نؤوّل الأطروحات الخلدونية تأويلاً « نفسانياً ». فنحن نعتبر فشل تجربته السياسية قابلاً لأن يفسر بالتاريخ، بل يمكن تفسيره بواسطة قوانين التاريخ كما حددها ابن خلدون نفسه. ذلك أن تاريخ الشخص وتاريخ عائلته يندمجان في التاريخ العام. وهنا بالذات توجد الرابطة الوثيقة بين السيرة الذاتية، التعريف وبين المقدمة. وبالفعل، فان بعض اطروحات المقدمة التي تنزع الى أن تفسر نظرياً التاريخ بما هو كذلك، تتضمن تاريخ الكاتب كما عرض في التعريف. لكن علينا ألاّ نغفل ما يأتي: ففي كل مرة يوجد تطابق ضمني بين الكتابين، فإن لهجة الكاتب لا تكون واحدة، علاوة على أنه مهتم دائماً بأن يقتنعنا بأهميّة الوظائف التي تقلّدها أجداده، والتي تقلّدها هو نفسه. هذه المناصب نفسها تأخذ قيمتها الحقيقية عندما يتحدث عنها في المقدمة، ففيها تتجلى لنا حقيقة المناصب التي اضطلع بها بنو خلدون في بلدان المغرب، ومن قراءتها نتبيّن أسباب فشل المغامرة السياسية لابن خلدون.

والواقع أن الأمر يتعلق بمغامرة. فاستناداً الى قوانين العمران الخلدوني نفسها، إلا تكون محاولة البحث عن مجد سياسي في مجتمع لا يملك فيه المرء جذوراً بين القوى السياسية الحقيقية، ضرباً من المغامرة؟ إن الاقدام على مثل هذه المحاولة سيكون متعارضاً كلية مع « قوانين السياسة » التي هي جزء من « قوانين العمران ».

رغم المناصب ذات النفوذ التي تقلدها ابن خلدون وأجداده في مختلف دول المغرب، فانهم قد ظلوا دائماً هامشيين سياسياً في هذه الأقطار.

لماذا؟ نجد الجواب في القوانين الخلدونية المتعلقة بالسياسة. فالسياسة في بلدان المغرب تحدّدها بنيته القبلية، وهي بذلك تختلف جوهرياً عن السياسة القائمة في الأندلس التي جاءت منها أسرته.

ففي المغرب الذي هو بلاد « قبائل وعصبيات »[١٥] كل عمل سياسي لا بد وأن يمرّ عبر اللعبة القبلية، ولا يمكن أن يمارسه إلا من كانوا مرتبطين ارتباطاً طبيعياً بإحدى

---

(١٥) المقدمة ص١٦٤.

القبائل، ومنتسبين لاحدى العصبيات. لكن أسرة ابن خلدون، مثلها مثل الأسر الأندلسية الكبيرة الملتجئة الى المغرب، فقدت عصبيتها حتى من قبل أن تصل الى موطن هجرتها بسبب انزلاقها في الترف والحضارة، ومن ثم فإن عصائب أخرى أكثر قوة، هي عصائب البربر، قد انتزعت منهم السلطة داخل بلادهم (في الأندلس). وهذا أمر ينساه «الأشراف» الأندلسيون، ويستمرون في التفاخر بماضيهم ظانين أن بامكانهم أن يستثمروا ذلك الماضي في المجال السياسي. وابن خلدون يعي عبث مثل هذا الاعتقاد الوهمي في «شرف» لم يعد له سند اجتماعي، ويعطينا مثالاً «بيوت العرب الأندلسيين» بما في ذلك أسرته:

«وقد يكون للبيت شرف أول بالعصبية والخلال ثم ينسلخون منه لذهابها بالحضارة كما تقدم، ويختلطون بالغمار ويبقى في نفوسهم وسواس ذلك الحسب يعدّون به أنفسهم من اشراف البيوتات أهل العصائب وليسوا منها في شيء لذهاب العصبية جملة...»[١٦].

ان انتساب هذه البيوتات من وجهاء الأندلسيين الى أصل «شريف»، لا يكفي وحده لضمان سلطة سياسية في بلاد لا يكونون مندمجين فيها اجتماعياً. قد يمكن الارتقاء في بعض مراتب مناصب الدولة، لكن ذلك غير ممكن بالنسبة لجميع المناصب.

يمكن أن نعتبر بعض أطروحات ابن خلدون المتعلقة بتطور الدولة (ذات الأصل القبلي)، وبتوزيع الوظائف داخل هذه الدولة هي «الصيغة النظرية» لما وقع تاريخياً لهذه الأسر العربية بالأندلس ثم بالمغرب بما في ذلك أسرة المؤلف نفسه، فلنحاول اذن أن نقوم بهذا التقارب بين هذه الصيغة النظرية وبين ترجمة ابن خلدون لها بالتاريخ.

يقسّم ابن خلدون، الوظائف داخل الدولة (وهو تقسيم معروف) الى نوعين: وظائف السيف ووظائف القلم. فالأولى تتصل بالحرب والشرطة و«البريد»[١٧] وولاية الثغور. والثانية تتفرع الى قلم الرسائل[١٨] وقلم الصكوك والاقطاعات وقلم المحاسبات والجباية والعطاء وديوان الجيش[١٩].

---

(١٦) المقدمة، ص١٣٤.
(١٧) أي ربط الاقاليم بالادارة المركزية، والاستخبارات.
(١٨) المراسلات الرسمية.
(١٩) المقدمة، ص٢٣٥.

واذا كان هذان النوعان من الوظائف ضروريين لكل دولة فإن أهميتهما تتفاوت حسب المرحلة التي توجد فيها الدولة، وبالإمكان التمييز بين ثلاث مراحل في تطور كل دولة[٢٠]:

مرحلة أولى يكون فيها صاحب الدولة مهتماً بتدعيم سلطته الجديدة، وتثبيت قواعدها. ويكون الجيش معظمه من رجال القبائل المتحالفة المستولية على السلطة. ونظراً لأهمية الحرب في هذه المرحلة، فان أرباب السيوف يكونون أكثر أهمية داخل الدولة. ثم تأتي مرحلة ثانية تستقر فيها دعائم الدولة، ويقرّ الجميع بسلطانها فينصرف همّ صاحبها الى التسيير أكثر مما ينصرف الى حماية الدولة والمدافعة عنها، «ويكون للسيف مزيّة على القلم». في المرحلة الثالثة تضعف الدولة وتصبح مهددة بالزوال، فتلجأ من جديد الى الجيش لحماية نفسها، ولكنه جيش مختلف عن الجيش الذي قامت عليه، نظراً لانفصال الدولة عن قاعدتها القبلية، وهذا ما يجعل للعناصر المرتزقة بسيوفها دوراً حاسماً في هذا الطور، وتصبح الوظائف المتعلقة بحماية الدولة أكثر ضرورة من الوظائف الأخرى:

«وكذلك في آخر الدولة حيث تضعف عصبيتها كما ذكرنا. ويقلّ أهلها بما ينالهم من الهرم الذي قدمناه، فتحتاج الدولة الى الاستظهار بأرباب السيوف، وتقوى الحاجة اليهم في حماية الدولة والمدافعة عنها، كما كان الشأن أول الأمر في تمهيدها، ويكون للسيف مزية على القلم في الحالتين، ويكون أرباب السيف حينئذ أوسع جاهاً وأكثر نعمة، وأسنى اقطاعاً»[٢١].

ما الذي يمكن استخلاصه، انطلاقاً من هذا التنظير لمراحل الدولة القبلية، بالنسبة لأسرة ابن خلدون نفسها؟

كثيراً ما يتحدث كتاب التعريف عن الوظائف العليا التي شغلها أفراد أسرته بتكليف من الحفصيين، وفي كثير من الأحيان تكون طريقة الحديث غير مدققة أو متسمة بالمبالغة. فأحد جدود الكاتب عيّنه السلطان الحفصي أبو اسحاق حاجباً لولي

---

(٢٠) يتعلق الامر بالدولة ذات الاصل القبلي والتي يتجه اليها ضمنياً ـ كما سنرى ـ تفكير ابن خلدون في الدولة.

(٢١) المقدمة، ص٢٥٧.

عهده[٢٢]. وإذا كنا لا نعرف بالتدقيق فحوى وظيفة « حاجب » لولي عهد فإننا مع ذلك لا نعتقده منصباً ذا أهمية كبيرة. والوظيفة الوحيدة المدققة التي يحدثنا عنها الكاتب هي وظيفة جده أبي بكر محمد الذي كان « صاحب الأشغال »[٢٣] عند الحفصيين، أي أنه كان يضطلع بما يشبه « وزارة المالية »، إذ كان مسؤولاً عن حسابات الدولة ومراقبة الجباية، وهي وظيفة تقنية في الدرجة الأولى. ويحدثنا ابن خلدون في التعريف عن أهمية هذا المنصب الذي شغله جدّه في كلمات لا تخلو من المبالغة إذا ما قورنت بما يقوله في المقدمة عن نفس الموضوع. ففي المقدمة يتحدث ابن خلدون عن « الأشغال » موضحاً أنها وظيفة أصبحت في عهد الحفصيين من اختصاص أهل الأندلس:

« ولما استبد بنو أبي حفص بافريقية وكان شأن الجالية من الأندلس، فقدم عليهم أهل البيوتات وفيهم من كان يستعمل ذلك في الأندلس مثل بني سعيد أصحاب القلعة جوار غرناطة المعروفين ببني أبي الحسن، فاستكفوا بهم في ذلك، وجعلوا لهم النظر في الأشغال كما كان لهم بالأندلس، ودالوا فيهم بينهم وبين الموحدين، ثم استقل بهم أهل الحسبان والكتاب وخرجت عن الموحدين، ثم لما استغلظ أمر الحاجب ونفذ أمره في كل شأن من شؤون الدولة، تعطل هذا الرسم وصار صاحبه مرؤوساً للحاجب، وأصبح من جملة الجباة وذهبت تلك الرئاسة التي كانت له في الدولة »[٢٤].

ان هذا النص يبرز معطى هاماً: وهو أن الأندلسيين النازحين الى تونس، كانوا منصرفين الى وظائف « الاشغال ». وبعبارة أخرى، فإنهم بصفتهم غرباء، وبالرغم من « شرف » أصولهم وعلوّ كفاءتهم، لم يكن من المتيسّر لهم العمل إلاّ في وظائف « القلم ». وحتى إذا كانت هذه الوظيفة تكتسي أهمية كبيرة في المرحلة الوسطى من حياة الدولة فانها ما كانت تصل الى أن تتحول الى سلطة سياسية، لأن مثل هذا التحول كان يستلزم إبعاد السلطة القائمة، وهو أمر يتوقف تحقيقه على توافر قوى قبلية. يضاف الى ذلك أن جد ابن خلدون هذا كان قد تولى مهمة « الاشغال » في فترة بدأت فيها الدولة الحفصية تخطو نحو الزّوال. ومن ثم لم يقتصر أمر هذه الوظيفة « القلميّة » على الانكفاء الى

---

(٢٢) المقدمة، ص١٣.
(٢٣) التعريف ص١٤.
(٢٤) المقدمة، ص٢٤٥.

الصف الثانوي، بل إن صاحبها أصبح تابعاً للحاجب القوي الذي يقترن استقواؤه بمرحلة تسرّب الضعف الى الدولة.

إن هذا الماضي العائلي الموروث، سيحدّد التوجيه السياسي لابن خلدون. فمنذ البداية كلّف بوظيفة من وظائف «القلم»: أصبح كاتباً في ديوان السلطان الحفصي أبي اسحاق. لكن، لما كانت هناك فترات تفقد فيها مثل هذه الوظيفة من أهميتها لصالح «الحاجب» ذي القوة المطلقة، فانه في هذا الوقت بالذات من تاريخ الدولة الحفصية استدعى الحاجب القوي ابن تافركين ابن خلدون ليصبح «كاتب العلامة» لسلطانه. ثم يذهب إلى فاس ليلتحق بالكاتب الخاص للسلطان المريني أبي عنان: «ثم استعملني في كتابته والتوقيع بين يديه، على كره منّي، إذ كنت لم أعهد مثله لسلفي...»[٢٥]. وهكذا يعبر ابن خلدون المبتدىء في وظائف الدولة، عن اعتزازه النسبي بماضيه العائلي المنضاف الى ثقته بقدراته الشخصية التي كشف عنها فيما نظمه من قصائد أيام شبابه[٢٦] إلاّ أنه لن يتجاوز قط وظيفته «القلم». وعندما سيلعب دوراً حاسماً في تنصيب السلطان المريني أبي سالم، فإن شخصاً آخر هو مسعود بن ماسّاي من قبيلة حليفة، هو الذي سيتولى الوزارة، وسيصبح ابن خلدون مجرد كاتب له. نعم، أُمكن لابن خلدون أن يصير حاجباً في بجاية، وهو لا يخفي افتخاره عندما يحدثنا[٢٧] عن المنصب الهام الذي تقلّده في هذه الولاية الحفصية التي كان يطمع فيها بنو عبد الوادّ والمرينيون معاً. على أنه يجب العودة الى المقدّمة لارجاع هذه الوظيفة إلى حجمها الحقيقي[٢٨]. إنّ الطموح والافتخار بالماضي العائلي سيصطدمان بالواقع وبقوانين العمران في بلدان المغرب، وذلك بعد أن عرفت الحياة السياسية لابن خلدون عدّة تقلّبات. ولطالما أخذ على ابن خلدون ميله إلى التآمر والمساومات اللاّأخلاقية (ولو أن السياسة والأخلاق، وحسب رأي كاتبنا نفسه، لا يسيران بالضرورة، جنباً الى جنب). لكن ما يجب ملاحظته بالذات، هو أنه في أقطار المغرب المتدهورة آنذاك، حيث يتبدل الملوك والوزراء بسرعة متناهية،

(٢٥) التعريف، ص٥٩.
(٢٦) انظر هذه القصائد في كتاب التعريف، صفحات: ٧٥ - ٧٨ (ابتداء من البيت ١٧) وكذلك رسالته الى ابن الخطيب، ص١٢٣.
(٢٧) التعريف، ص٩٩.
(٢٨) المقدمة، ص٢٤٢.

يصبح اللجوء الى التآمر مغريا لدرجة كبيرة بسبب ضعف الدولة نفسها، سيما حين لا يكون الطموح السياسي مستنداً على عصبية. صحيح إن التآمر وسيلة خطيرة، لكنها هي الأنجع لتذليل العقبات، وتحقيق صعود سريع، إلا أن هذا الطموح عليه أن يواجه، ليس فقط بلاداً غارقة في الاضطراب والقلاقل، بل وأيضاً واقعاً سياسياً له قوانينه الصارمة، من ثم فإن المغامرة لم تمتدّ طويلاً، وانتهت بقرار الاقلاع عن ممارسة السياسة.

هناك أسباب هامّة تحملنا على الاعتقاد بأن مصير ابن الخطيب، المعاصر الكبير لكاتبنا، قد أفاده في استخراج العبرة الأخيرة عند اتخاذه قرار التخلّي. ذلك أن بلاط بني الأحمر الذي عرف فيه الكاتب الغرناطي مجده السياسي، كان وثيق الصلة ببلاط فاس وخاصّة عن طريق حبك المؤامرات. فمملكة غرناطة التي أضعفتها الهجمات المسيحية، كانت تعوّل على إمدَادَات المرينيين، وهي إمدادات أصبحت متعذرة أكثر فأكثر، وكانت من الزناتيين بغرناطة تجريدة من المتطوعين الزَّناتِيِّين، إلاّ أن قائدها الملقّب بـ «شيخ الغزاة» كان كثير التدخّل في شؤون البلاط الغرناطي. ونتيجة لسوء الظّن المعتاد القائم بين بلاطي فاس وغرناطة، فإن كل واحد منهما كان يعمد إلى حجز الرهائن وإلى إيواء المرشحين للعرش واستعمالهم في الضغط ثم الدفع بهم للاستيلاء على السلطة. وكان ابن الخطيب يحافظ باستمرار على علائق وطيدة مع بعض رجالات البلاط المريني. وعندما اعتقل، عقب خلع سلطانه محمد الخامس الغني بالله، تدخل ملك فاس لإطلاق سراح ابن الخطيب وإرساله إلى المغرب، ويخبرنا ابن الخطيب، بأنه خلال منفاه الأول هذا، قرر الانسحاب من الحياة السياسية لينصرف إلى التصوّف. وخلال هذه المدّة اعتذر عن قبول عرض قدّمه له السلطان المريني، ويتعلق بوظيفة سامية لا يحدد الكاتب ماهيتها، ولكنها تدخل في إطار وظائف القلم على ما يفهم من قوله: «أقصى ما تنتهي إليه وسائل الاقلام». ويضيف ابن الخطيب: فآثرت ما انا بسبيله من الراحة والفرار من هفوات الغير والانكماش على الخدمة»[٢٩].

---

(٢٩) نفاضة الجراب. مخطوط بالخزانة العامة. الرباط. رقم: ٢٥٦، ورقة ٣٣ هذا المخطوط الذي عثر عليه أخيراً، هو الجزء الثالث من «النفاضة». ويتمم مخطوط الاسكوريال الذي نشره احمد مختار العبادي والذي يكوّن القسم الثاني. أما القسم الاول من «النفاضة» فهو لا يزال مفقوداً.
ان ابن الخطيب هنا يؤكد بدوره التمييز بين وظائف «القلم» ووظائف «السيف» في الدولة المغربية، أما في غرناطة، فانه استطاع ان يتقلد وظيفة وزير.

إلاّ أن هذا الانسحاب الذي لم يكن خالصاً للتصوف فيما يظهر[٣٠] لم يدم طويلاً، وسرعان ما عاد ابن الخطيب الى غرناطة ليتقلد مهامه كوزير. ثم اضطر أن يلتجىء مرة ثانية، إلى فاس محتمياً بالسلطان عبد العزيز، واستمر في التآمر معه على «بني الأحمر» الذين طلبوا تسليمه لكن السلطان المريني رفض طلبهم، وعندئذ اختاروا مرشحاً للسلطة هو أبو العباس وساندوه على غزو فاس، وبمجرد استيلائه على الحكم، ألقى بابن الخطيب في السجن ولم يلبث أن أمر بقتله خنقاً.

ان مصير هذا الكاتب الذي كان ابن خلدون كثير الاعجاب بأدبه قد أثر في نفسه كثيراً، ويرجع ذلك أولاً الى أن ابن خلدون كان على صلة بهذه القضية، فقد اتهم بالتوسط لإطلاق سراح ابن الخطيب حين كان موجوداً بغرناطة وأرغم على مغادرة الأندلس. وعندما نزل بـ «هنين» في المغرب الأوسط، استشعر الخطر من جانب بني عبد الواد، ومن جانب المرينيين أيضاً. حينئذ، طلب الحماية من قبيلة أولاد عريف التي تدخلت عند السلطان الزياني ليسمح له بالبقاء في ضريح «العباد» ليتفرغ للتعليم والدرس، وقد قبل السلطان ولكنه لم يلبث أن كلفه بمهمة لدى عرب «الذاواودة». ولما كان ابن خلدون قد تعب من سياسة المغامرة، فانه تظاهر بالتوجه الى بلد هؤلاء، لكنه غير الطريق وطلب اللجوء عند أولاد عريف بقلعة ابن سلامة[٣١].

ان قراءة الفقرة التي تتحدث في كتاب التعريف[٣٢] عن مقتل ابن الخطيب تحملنا على الاعتقاد بوجود علاقة بين هذه المأساة وقرار ابن خلدون بالانسحاب والالتجاء عند

---

(٣٠) أولا لأن ابن الخطيب اختار الاقامة في مقبرة العائلة المالكة بشالة بالرباط، وكان باستمرار يطلب من السلطان المريني التدخل ليسترجع ممتلكاته المصادرة في غرناطة، وثانياً، لأن ابن الخطيب خلال هذه العزلة استمر في امتلاك بعض الاراضي (كما يفهم من رسالة بعث بها الى ابن بطوطة يخبره فيها بأنه اشترى أرضاً بتامسنا قريباً من أرض الرحالة المشهور، انظر «النفاضة»، ص١٣٧).

(٣١) توجد هذه القلعة في «تاوغزوت» بالقرب من مسكرة، وكانت في حوزة بني سلامة لان جدهم سلامة بن محمد هو الذي شيّدها، وبنو سلامة بربر من بطن ايدليتن من (قبيلة توجين) من شعب زناتة، لكنهم كانوا يزعمون ان أصلهم عربي من بني سليم، وكان سكان قبيلة ايدليتن يقاومون صمود بني عبد الواد، بالتحالف مع المرينيين، وكان حلفاؤهم اولاد عريف من عرب سويد؛ وعندما اصبح هؤلاء الاخيرون أقوياء اقطعهم العبد وادي أبو حمو القلعة وقبيلة ايدليتن، وفي هذه الفترة لجأ ابن خلدون الى أولاد عريف وأقام في القلعة. انظر: العبر، ج٧، ص٧٠٨ - ٧٠٩، وانظر أيضاً مقالة جاك بيرك الذي زار موقع القلعة القديمة: «ابن خلدون والبدو» بكتاب: المغرب: تاريخ ومجتمع. الجزائر، ١٩٧٤، ص٤٨ - ٥٢.

(٣٢) التعريف، ص٢٢٧.

أولاد عريف. ليس فقط لأنه وجد نفسه مهدداً وفي نفس الوقت من جانب بلاطات فاس، وتلمسان، وغرناطة، ولكن أيضاً لأن هذا الحادث كان بمثابة ناقوس الخطر الذي حمله على الإقلاع والانكماش. لقد تأكد أن من العبث أن يبحث المرء عن المجد السياسي في بلد ذي هيكل قبلي عندما لا يتوفر على عصبية. من ثم فانه عكف في القلعة على صياغة نظرية مدارها علاقة العصبية بالسياسة، إلاّ أنها، وكما نلمس ذلك، نظرية تتبلور من خلال فشله السياسي. لأجل ذلك بدأ ابن خلدون بكتابة المقدمة، أي بكتابة تأويله للتاريخ المرتبط بمغامرة شخصية وبتاريخ عائلي: فالأمر يتعلق بتفسير الفشل بالتاريخ، وحتى يكون التاريخ مُفَسِّراً، لا بد من تجاوز «ظاهره» والنفاذ الى «باطنه» عن طريق «النّظر والتحقيق» للوصول الى «التعليل» و«المبادىء»[٣٣]. يجب تفسير الفشل بواسطة قوانين تاريخ محدد، هو تاريخ بلدان المغرب الذي يحتاج إلى "التدوين" لأن المؤرخين قصّروا في ذلك، ولأن تبدّلات كثيرة حصلت دون أن يتنبهوا إليها لاستمرارهم في التقليد. يمكن القول، إذن، بأن نقد التاريخ الوارد في بداية المقدمة يمس المؤلف نفسه. وكون كتاب العبر يشتمل على «المقدمة» وعلى «التاريخ» في معناه الدقيق وعلى «التعريف» الذي أضيف الى نفس الكتاب أثناء اقامة المؤلف بمصر، ليس عملاً خالياً من المنطق: فهناك رابطة وثيقة بين التاريخ الشخصي (التعريف) والتاريخ (العبر)، وتنظير هذا التاريخ (المقدمة).

من هذا المنظور، يمكن ان نفهم لماذا لم يظهر الكاتب في البدء أي اهتمام خاص بالتاريخ. والذين تحدثوا عن ابن خلدون قبل مرحلة «القلعة» لم يتحدثوا عنه بصفته مؤرخاً[٣٤].

وابتداء من هذه العزلة والى آخر سنوات حياته يكاد يكون كتاب العبر، هو المؤلَّف الذي يتفرغ له ابن خلدون بالإضافة والتنقيح دون انقطاع.

---

(٣٣) وهذه هي الكلمات الاساسية الواردة في تعريف ابن خلدون للتاريخ انظر المقدمة ص٤

(٣٤) ان الصورة التي يرسمها كتاب الاحاطة لابن خلدون الشاب هي على الاصح صورة فيلسوف، ومن بين الكتب المذكورة له في هذا الكتاب لا نجد مؤلفاً متصلا بالتاريخ. انظر كذلك الرسالة التي بعثها ابن الخطيب الى ابن خلدون ليهنئه بمولود جديد. وقد استعمل ابن الخطيب تاريخ ولادة المولود ليستعرض معلوماته الفلكية، لأنه كان يعرف انه يخاطب شخصاً يهتم بعلوم «الفلسفة» (النفاضة، ص١٣١).

ونفس الصورة يقدمها ابن الاحمر في كتابه: نثير فرائد الجمان، مخطوط بدار الكتب، رقم: ١٨٦٣ أدب، ذكره عبد الرحمن بدوي في: مؤلفات ابن خلدون، طبعة المعارف، القاهرة، ١٩٦٢، ص٢٧٣.

إلاّ ان التاريخ الذي استأثر باهتمام مؤرخنا، هو تاريخ محدد، متصل بتجربته الشخصية وبفشله السياسي، أي انه تاريخ بلاد المغرب. لذلك فانه قرر الانصراف في قلعة ابن سلامة الى كتابة هذا التاريخ الذي حدد جوانبه في فقرات من المقدمة.

هذا هو في نظرنا، السبب العميق الذي يفسر لنا لماذا اهتم قبل كل شيء بتاريخ المغرب.

ومع ذلك فابن خلدون يورد من جهته، سببين دفعاه الى كتابة هذا التاريخ، ونقصد الحدثين اللذين غيّرا وجه المغرب في نظره، وهما: «الطاعون الجارف» ودخول البدو العرب الى هذه البلاد منذ أواسط القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي).

ليس غرضنا هنا اعادة التاريخ لهذين الحدثين، بقدر ما يهمنا معرفة السبب الذي حمل ابن خلدون على ايلاء دلالة تاريخية خاصة لهذين الحدثين، وابن خلدون لا يكتفي هنا بنقل احاديث من سبقوه، خاصة في مسألة البدو.

لنحاول أولا أن نعرف كيف تحدثت كتابات أخرى معاصرة لابن خلدون عن وباء القرن الثامن الهجري، ثم عن البدو العرب الذين دخلوا بلاد المغرب واستقروا بها.

٢ ـ التاريخ المنقلب

أ ـ الطاعون الجارف:

ان الأندلسيين بصفة خاصة، هم الذين تركوا لنا أكثر الكتابات المتعلقة بهذا الوباء[٣٥]، وتعكس هذه الكتابات نوعين من الاهتمامات:

أ ـ اهتمامات شرعية: ففي مجتمع يغمره «المقدس» ويوجه تفكيره، يكون من شأن انتشار وباء عن طريق العدوى، ان يثير مشكلة بين من يعتقدون ان العدوى

---

(٣٥) ان «الطاعون الاسود» الذي أتلف معظم مناطق العالم القديم، قد ظهر أول مرة في آسيا الوسطى سنة ١٣٤٥، ثم انتشر في أوروبا وافريقيا الشمالية عن طريق موانىء البحر المتوسط وذلك خلال الفترة الممتدة من سنة ١٣٤٧ الى ١٣٥٢. وهذه الكارثة ادت الى انخفاض ديمغرافي كبير والى كوارث اقتصادية واضطرابات وثورات للفلاحين. وان عدم الاستقرار السياسي في بلدان المغرب خلال هذه الفترة، والذي يحدثنا عنه ابن خلدون يرجع في معظمه الى تأثيرات هذه الكارثة. (بالنسبة لاسبانيا، يراجع مقال شارل فيرلاندن: الطاعون الكبير لسنة ١٣٤٨ في اسبانيا، بمجلة فقه اللغة والتاريخ البلجيكية، سنة ١٤٣٨، ص١١٨ ـ ١٤٢).

حقيقية، وبين من يحلون محلها إرادة الله. والامر يتعلق أيضاً بمعرفة ما إذا كان من الضروري اللجوء الى الطبيب وبتحديد الموقف الدقيق للدين من الطب. وكثيراً ما تتكرر كلمة «النصيحة» ومشتقاتها في هذه الكتابات للتذكير بالواجب الديني القاضي بإرشاد الناس الى سواء السبيل.

ب ـ **اهتمامات طبية حضرية**: تتصل بالإجراءات الوقائية، مثل عزل الأشخاص المصابين ومراقبة الأغذية، وتهوية المساكن، وتنظيف المدينة... والأهمية المعطاة لهذا الجانب تختلف باختلاف الكتّاب، بل كان هناك من بينهم من أهمله تماماً.

إنّ مؤلف ابن خاتمة، **تحصيل غرض القاصد في المرض الوافد** هو أصل لكثير من الكتب المتصلة بنفس الموضوع، وفيه يقدم لنا معلومات عن حالة مدينته «المرية» التي أصابها الطاعون منذ شهر يونيو ١٣٤٨ (وقد كتب ابن خاتمة رسالته في فصل الخريف من نفس السنة) موضحاً بأنه ظهر أول الأمر في الاحياء الفقيرة. وتشير الرسالة الى اجراءات وقائية تتصل بالمسكن والتغذية وعزل المرضى.

وهناك ثلاث رسائل اخرى تقتفي خُطى رسالة ابن خاتمة هي: **المقالة الحكمية في الامراض الوبائية** لابن هيدور، **والنصيحة** لمحمد الشقوري، **ووصيّة الناصح الأودّ في التحفّظ من المرض الوافد اذا وفد**، لابن منظور[٣٦].

وحسب رأي ابن هيدور الفاسي، فان الأوبئة لاترجع الى ظروف فلكيّة، بل الى عوامل اجتماعية. وهو يقيم علاقة بين الفتن والغلاء والوباء على النحو التالي:

«وكان شيخي رحمة الله عليه يقول لي: إذا ظهرت الخوارج، واشتدّت الفتنة، فحقق ظهور الغلاء لأنه لازم عنها، واذا كان الغلاء وطال واشتدت اسبابه، لزم عنه الوباء. وهذا علم صحيح وقانون مطّرد لا يحتاج فيه الى تعديل ولا نظر في النجوم فاعلمه»[٣٧].

ويبدأ الشقوري[٣٨] مقالته بالتدليل على ان الطبّ ليس مخالفاً للدين، وذلك استناداً

---

(٣٦) هذه الرسائل الثلاث مجموعة في مخطوط يلكه المؤرخ المغربي محمد المنوني، منسوخ سنة ٨٧٧،

(٣٧) ص٤٠، ورقة ٣٩ من المخطوط المذكور.

(٣٨) المخطوط ورقة ٤٠.

الى اقوال الرسول، والاجراءات الوقائية والعلاج الذي يقترحه يشبه ما ورد في المقالتين السابقتين.

ويفتتح ابن منظور رسالته بما يجب ان يقرأ ويذكر عند حلول الوباء(٣٩).

أما الفصل الثاني فهو فصل طبّي خالص استقى معظم مادّته من كتابات ابن خاتمة والشقوري. وينصح الفصل الثالث القارىء بمحاكاة «الخواص» أمثال ارسطو والرازي وابن زهر والطبري.

وهناك رسالة أخرى في الموضوع كتبها عمر المالقي سنة ٨٤٠هـ، وتهمل نهائياً الجانب الطبّي من المسألة وتكتفي بذكر حديث نبوي عن الوباء، مع الإحالة على سلوك السلف في مثل هذا الظرف(٤٠).

ولعل مقنعة السائل عن المرض الهائل(٤١): لابن الخطيب هي أهم رسالة كتبت في هذه الفترة، ليس فقط، لانها تعالج المسألة بطريقة مسهبة، بل وعلى الخصوص، بسبب الموقف العقلي الواضح الذي اتخذه الكاتب. وهكذا نجده يبرهن على حقيقة العدوى فيقول:

«فان قيل كيف نسلم دعوى العدوى وقد ورد الشرع بنفي ذلك، قلنا وقد ثبت وجود العدوى بالتجربة والاستقراء والحس والمشاهدة والاخبار المتواترة، وهذه مواد البرهان»(٤٢).

ثم يهاجم ابن الخطيب بعنف الفقهاء الذين يصدرون فتاوى تنفي وجود العدوى، ويُحرّمون بناء على ذلك، كل لجوء الى الاجراءات الوقائية والى العلاجات الطبية. ومن جهة ثانية، يوضح بأنه اذا كان الوباء يفتك بمن هم أكثر فقراً، فمردّ ذلك الى سوء المسكن والى اكتظاظ السكان والى الجهل(٤٣).

معظم الافكار الواردة في هذه الوسائل والمقالات، تطالعنا في المقدمة. ذلك ان ابن خلدون يعود الى الافكار المنتشرة في عصره في محاولة تنظيرية. فالترابط بين الوباء وبين

---

(٣٩) ورقة ٣ - ٦، من المخطوط المذكور.
(٤٠) عنوانها: مقامة في أمر الوباء، اوردها المقري في كتابه: أزهار الرياض، ج١ ص١٢٥ - ١٣٢.
(٤١) نشرها م. ج. مولر، بايير، ١٨٦٣.
(٤٢) المصدر السابق ص٧.
(٤٣) م. س، ص١١ - ١٢.

بعض الدورات الفلكية، وكذلك العلاقة القائمة بين الفتن والجاعات والاوبئة؛ مما نجده عند الكتاب السابق ذكرهم، كل ذلك يندرج عند ابن خلدون تحت نظريته العامة عن الدولة. فعندما تقترب هذه الاخيرة من نهاية عمرها، يكون ذلك مقترناً بالفتن وبارتفاع النفقات العسكرية اللازمة لاخمادها، كما يكون مقترناً بأزمة اقتصادية شاملة تزيد من استفحال البؤس وانتشار الاوبئة: «... ثم ان المجاعات والموتان تكثر عند ذلك في اواخر الدولة (...) واما كثرة الموتان فلها أسباب من كثرة المجاعات كما ذكرناه، او كثرة الفتن لاختلال الدولة فيكثر الهرج والقتل او وقوع الوباء»...[٤٤].

لكن الطاعون الذي ظهر في قرن ابن خلدون اكتسى في نظره دلالة خاصة: فنادراً ما احدث وباء مثل ذلك الخراب في العالم. صحيح ان مدى انتشار هذه الكارثة كان معروفاً[٤٥]، الاّ ان «الطاعون الجارف الذي تحيّف الامم وذهب بأهل الجيل وطوى كثيراً من محاسن العمران»[٤٦]، هذا الطاعون كان بالنسبة لابن خلدون بمثابة إيذانٍ بتحول شامل يعمّ اوضاع العالم، ومن ثم تصبح اعادة كتابة تاريخه أمراً مستعجلا.

وبالنسبة للمغرب الذي كان ابن خلدون يريد كتابة تاريخه فان هذا الوباء قد حَلَّ به في فترة انحطاطه، ودولته تتداعى الى التلاشي[٤٧]. ولم يكن ابن خلدون قد سافر بعد الى المشرق عندما كتب عن الطاعون، لذلك فان دلالَة الحدث تعود الى بعدها المغربي.

ب ـ العرب في بلدان المغرب:

الحدث الآخر الذي يعتبره ابن خلدون حاسماً في تاريخ بلدان المغرب، هو دخول العرب الثاني لها ابتداء من منتصف القرن الخامس للهجرة (القرن الحادي عشر الميلادي). ان الطريقة المؤثرة التي يتحدث بها الكاتب عن هذا الحدث، وكذا الأحكام التي يصدرها عن العرب، قد استغلها تيّار من مؤرخي العهد الاستعماري، كما أثارت العديد من التعليقات والمجادلات الحامية الوطيس. كذلك فان ما قاله ابن خلدون عن العرب قد شغل الاتجاه المدافع عن العروبة، فظهرت كتابات تحاول الدفاع عن كاتب

---

(٤٤) المقدمة، ص٣٠٢.
(٤٥) لقد كان ابن خاتمة يعلم (بوساطة التجار النصارى الذين كانوا يفدون على المرية)، ان هذا الوباء كان مصدره بلاد «الخطا» (الصين) والخبر نفسه رواه الرحالة ابن بطوطة لابن الخطيب (مقنعة السائل، ص9).
(٤٦) المقدمة، ص٣٣.
(٤٧) المقدمة، ص٣٣.

المقدمة وعن العروبة معاً موضحة ان كل ما قاله ابن خلدون عن العرب لا يتعلق الاّ بالعرب البدو[٤٨].

هكذا نجد اتجاهات متباينة التجأت الى ابن خلدون، فهل يتعلق الامر بخطأ في القراءة ام بموقف ايديولوجي؟.

كلا الموقفين منتشر بين كتّاب ينتمون الى آفاق متعارضة، يساعد على ذلك الموقف المعقد الذي اتخذه ابن خلدون نفسه في هذه المسألة. ذلك أن حديثه التاريخي عن العرب، يصدر في نفس الآن عن نظرية سياسة وعن موقفه كحضري متخوف من تهديد البدو الدائم وموقفه كسياسي مؤمن بضرورة وجود سلطة (ومن الافضل ان تكون سلطة الدولة)، ومن ثم فانه يدين كل مظهر للفوضى أو عدم الاستقرار.

وبالنظر الى التعقيد المكتنف للمسألة، فاننا سنقتصر على توضيح جانبها التاريخي. اما النظرية السياسية المتصلة بالعرب البدو وبالبدو عامة فاننا سنعود اليها حينما نتحدث عن النظرية الخلدونية حول «الاجتماع الوحشي».

على النقيض من القبائل العربية التي غادرت الجزيرة العربية لتفتح، باسم الاسلام، بعض أقطار وتستقر بها، فان قبائل بني هلال وبني سليم ظلت في الجزيرة العربية محافظة على طريقة عيشها ومتنقلة بين الحجاز ونجد. وقد حملها شظف العيش مثل جميع الرّحل، على تأمين وسائل عيش أخرى، وخاصة قطع الطريق على الحجاج، مما تسبب في خلق متاعب كثيرة للعباسيين. وقد تحالف بنو هلال وبنو سليم مع القرامطة، وبعد ان استتبّ أمر الفاطميين في مصر وسوريا، وَطَردوا القرامطة نحو البحرين، نقلوا حلفاءهم بني هلال وبني سليم الى صعيد مصر. وعندما قرّر امير دولة بني زيري المعزّ، ولي الفاطميين،

---

(٤٨) من أهم الممثلين لهذا التيار، ساطع الحصري الذي يرى ان الخصومة الناشبة بخصوص موقف ابن خلدون من العرب، هي خصومة مصدرها عدم فهم كلمة «عرب» التي استعملها صاحب المقدمة، ويؤكد الحصري ان كلمة «عرب» تعني بالحصر العرب البدو: «الأعراب» (انظر كتابه: دراسات في مقدمة ابن خلدون، دار المعارف، ١٩٥٣، ص١٥١ ـ ١٦٨). لكن ماذا يمكن ان يقال عن الفقرات التي تدل فيها كلمة «عرب» على العرب الحضريين العريقين في الحضارة (مثل ما نجد في المقدمة صفحات: ١٧٣، ٢٥٤، ٢٦٨، وكذلك في كتاب العبر، ج٤، ص٢ ـ ٣)؟ ذلك ان هذا المؤلف لم يدرك كنه السيرورة الخلدونية التي ترى ان الشعب البدوي قد ينتقل الى مرحلة الحضارة وعندئذ تعني كلمة «عرب»، حسب السياق، «البدوي»، أو «الحضري». انظر أيضاً: أبو القاسم كرو: العرب وابن خلدون.

ان يقطع ولاءه للقاهرة، قرّر الخليفة الفاطمي المستنصر، بناء على نصيحة وزيره اليزوري، ان يلقي ببني هلال وسليم الى افريقيا، متوخياً من وراء ذلك ان يقضي على محاولة الانشقاق في مهدها، وان يتخلص في الوقت نفسه من ضيوفه المهددين باستمرار لاستقرار سلطانه: «فبعث المستنصر وزيره الى هؤلاء الاحياء (...) وأباح لهم اجازة النيل، وقال لهم: قد اعطيتكم المغرب (...) فطمعت العرب اذ ذاك وأجازوا النيل الى برقة، ونزلوا بها وافتتحوا أمصارها واستباحوها، وكتبوا لاخوانهم بشرقي النيل يرغبونهم في البلاد، فأجازوهم بعد ان اعطوا لكل رأسٍ دينارين (...) وتقارعوا على البلاد: فحصل لسليم الشرق ولهلال الغرب، وخربوا المدينة الحمراء واجدابية واسمرا وسرت (...) وسارت قبائل دياب وزغبة وجميع بطون هلال الى افريقية كالجراد المنتشر لا يمرون بشيء الا اتوا عليه...»[49].

هل هذه الفقرة المؤثرة، المليئة بالصور، تنقل الينا بالضبط ما حدث؟ ماذا تقول الشهادات المعاصرة للحدث؟ سؤالان على جانب من الاهمية، لأن حديث ابن خلدون يظل هو المصدر الأساسي لمعظم المؤرخين الذين كتبوا، ليس فقط عن هذا الفتح العربي الثاني للمغرب بل ولجميع ما يتعلق بوجود العرب في هذه البلاد.

لقد اعتمد مؤرخو الفترة الاستعمارية اعتمادا كبيرا على ابن خلدون لابراز دور البدو في أقطار المغرب، وانطلقوا خاصة من أطروحة، ج مارسي: **العرب في بلاد البربر**. (١٩١٣)، «التي أضحت بالنسبة لجميع المؤرخين اللاحقين مصدراً لمعلوماتهم»[50]. ويظن هؤلاء المؤرخون انهم عثروا في التعارض: بدو/حضر على مفتاح لولوج ابواب تاريخ بلدان المغرب.

فحسب هؤلاء كان هناك دائما توازن بين هاتين الفئتين الى ان اختل بسبب مجيء البدو العرب ابتداء من منتصف القرن الحادي عشر الميلادي، في زحف كاسح كما سجل ذلك ابن خلدون، وقد نتج عن ذلك اتساع مجال البداوة وحياة الترحّل، مما عاد على البلاد بنتائج سيئة: تقهقر الزراعة، اتساع المجال الرعوي، تحطيم الغابات وابادة الشجر، تفكك البنيات القروية والحضرية الاصلية للبلاد ولجوؤها الى الجبال... وفي

---

(٤٩) العبر ٦، ص٤٠.

(٥٠) جاك بيرك: هل من جديد عن بني هلال؟ بمجلة ستوديا واسلاميكا، ١٩٧٢، ص٩٩.

المجال السياسي: تراجع نظام الدولة لفائدة النظام القبلي... الخ، وحسب هؤلاء أيضاً فان الفتح العربي الاول لبلدان المغرب قد ظلّ سطحياً، خاصة فيا يتصل بتعريب البلاد، وبينما اقتصر انتشار العربية على المدن في المرة الأولى، فان الفاتحين في المرة الثانية عملوا على نشر عربيتهم البدوية خارج المدن وخاصة في السهول التي يسهل عليهم التغلب عليها، وبذلك انشطرت البلاد الى قسمين: «الأصلي» والذي يجب البحث عنه في المناطق القاصية الناجية من الخراب، و«الطارىء» أو العارض التاريخي. وهكذا نجد هذا التاريخ الاستعماري يعتمد في مصطلحاته الاجرائية على تعارضات مثل: عرب/ بربر، رحل/ مقيمون، جبال/ سهول، عرف/ شرع... الخ، وما ذلك سوى امتداد لثنائية ميتافيزيقية تقيم التعارض بين «الجوهر» و«العرض» وتضرب بالتاريخ عرض الحائط[٥١].

لإتكاء هؤلاء المؤرخين اتكاء أساسياً على ابن خلدون انتهى بهم الامر الى اعتباره مصدراً مطلقاً[٥٢]. صحيح ان علاقاته الوطيدة مع البدو، كانت تمكنه من الحصول على

---

(٥١) نجد كوتيي في كتابه ماضي افريقيا الشمالية (پايو ١٩٣٧) يختزل تاريخ بلدان المغرب الى تعارض دائم بين البدو الرحل والحضر: بين جيتوليا، أي المنطقة الواقعة جنوب «الليميس» (حد الامبراطورية الرومانية) والمنطقة الواقعة شماله، بين البطر والبرانس، بين العرب والبربر، (ومع ان زناتة بربر رحل فهم استطاعوا خلافاً للعرب ان يقيموا دولتين قويتين، ص٤١٦). ويبذل كوتيي جهداً كبيراً ليظهر كيف كان البدو الرحل هم دائماً السبب في افشال محاولات الحضر في اقامة دول: (الادارسة، الاغالبة، شيميو كتامة، وأخيراً الموحدون الذين اخضعوا العرب البدو بافريقية ولكنهم ارتكبوا خطأ قاتلا بنقلهم الى السهول المتاخمة للمحيط الاطلسي بالمغرب).

ونجد كذلك شارل اندريه جوليان في كتابه تاريخ افريقيا الشمالية، (طبعة ١٩٥٢) يقول ان «الغزو الهلالي هو بالتأكيد اهم حدث شهده العصر الوسيط ببلدان المغرب».

أما هنري طيراس (تاريخ المغرب، الدار البيضاء ١٩٤٩) فهو اكثر حسماً تجاه «عناصر الفتن والفوضى هذه»، ج٢، ص٢١. والذين هم «أصل الكارثة التي ستجرف بلاد البربر» ج١ ص٢٩٥. ويضيف فيا يتعلق بالمغرب ان «هذا الاجتياح أحدث قطيعة عرقية (...) فالجبل ظل بربرياً في حين ان السهل سقط تحت سيطرة البدو» الخ... ج٢، ص٢٢.

(٥٢) صحيح ان روجي ادريس في أطروحته: بلاد البربر الشرقية في عهد بني زيري يرجع الى كتاب آخرين غير ابن خلدون، كما انه يعتمد على وثائق معاصرة لهذا الحدث، لكنه يسرف (كما لاحظ بيرك) في التهويل. وهكذا نجده يتحدث عن «كارثة سياسية لم يسبق لها نظير»، وهي: «الغزو الهلالي» ويتحدث أيضاً عن «هزيمة حماة الحضارة القيروانية»، انظر الجزء ١، ص٢٠٥ (طبعة، اندريوميزو نوفا، ١٩٥٩).

أخبار كثيرة، واحياناً على أخبار مستقاة من منبعها[٥٣]. إلا أنه ينبغي ألا ننسى أن هذا المؤرخ، كما لاحظ جاك بيرك، «كان يكتب بعد مرور أمد طويل على وقوع الحدث، وانه جد ميال الى التنظير مما يحملنا على الا نتقبل كل ما يرويه»[٥٤]. ففي الوقت الذي كان ابن خلدون يكتب تاريخه، كان العرب قد استقروا منذ امد طويل في السهول الواقعة خلف جبال الاطلسي، وكان آخرون منهم قد تابعوا رحلتهم من الشرق الى الغرب وبدأوا يعيشون عيشة الرحل في موريتانيا. الا تكون هذه المسافة الزمنية كافية لاختلاق أقاصيص وإنشاء روايات وصياغة مفاهيم وأحكام؟ من الاهمية بمكان ان نشير الى ان الشهادات المعاصرة لهذا الحدث لا تصوره بنفس الدرجة من التهويل كما هو الامر في الكتابات اللاحقة.

نشير أيضاً الى ان النعوت التي يطلقها ابن خلدون على العرب، هي نعوت مألوفة عند كل الكتاب الذين ظهروا في الفترة اللاحقة للحدث. فالمؤرخون والرحالة الذين كتبوا عنه بعد فترة طويلة قد وصفوا العرب بـ «المتوحشين» («بالمنافقين الجهال»[٥٥]...، و«مبيدي الزرع»[٥٦]، وعناصر «الفوضى والاضطراب»[٥٧].

---

(٥٣) في حديثه عن بني هلال وبني سليم ببلاد المغرب، لا يذكر لنا ابن خلدون مصادر اخباره. أما ما يتصل بالرواية التي أنشأها بنو هلال سجلا لملحمتهم: «تغريبة بني هلال» فان موقف الكاتب حاسم، فهو لا يعدها مطلقاً وثيقة تاريخية: «وفي هذه الأشعار كثير دخلته الصنعة، وفقدت فيه صحة الرواية، فلذلك لا يوثق به. ولو صحّت روايته لكانت فيه شواهد بأيامهم ووقائعهم مع زناته وحروبهم، وضبط لرجالاتهم وكثير من أحوالهم. لكنا لا نثق بروايتها». العبر ٦، ٤٠.

(٥٤) المقال المشار اليه سابقاً، ص١٠٠.

(٥٥) ابن عذارى الذي كتب تاريخه البيان المغرب (نشر هويسي ميراندا ومحمد ابن تاويت وابراهيم الكتاني، تطوان ١٩٦٣) قبل ابن خلدون بقرن، اشد حملة على هؤلاء الاعراب، فهو يعدهم «لصوصاً واوباشاً، وكلاباً هراشاً» (٣، ١٥٩) «المنافقون الجهال» (مستعيداً بذلك وصف القرآن للاعراب (٣، ١٣٠)، لا يعرفون فَنَّ الحرب (٣، ١٦٠) الخ...

(٥٦) نجد عند الادريسي صورة عن مغرب حَطَّمَه بدو العرب: (نزهة المشتاق، القسم الذي نشره هنري بيريس، الجزائر ١٩٥٧، ص: ٦٥، ٧٤، ٧٦، ٨٠، ٨٤، ٨٩، ٩٧). وكون هذا الجغرافي قد كتب كتابه بصقلية، في ظل الملك روجي (روجار) الا يكون ذلك موجهاً لكتابته المفرطة القساوة؟ انظر أيضاً ابن عذارى الذي يتحدث عن تحطيم الزرع والبنيان (المصدر المذكور ج٣، ٢٢٩، ٣٠٨).

(٥٧) نجد في إخبار رحالة العصر ان قوافلهم كثيراً ما هاجمها الإعراب فيخبرنا خالد البلوي الذي رحل في سنة ٧٣٦ من الاندلس الى المشرق ان قافلته هوجمت بالقرب من عنابة: تاج المفرق في تحلية علماء المشرق، مخطوط الخزانة الوطنية بباريس، رقم ٢٢٨٦، ورقة ١٦. ومن جهة أخرى فان ابن الخطيب في رحلته التي يصف فيها اجتيازه للمغرب قاصداً أمراء المصامدة في الاطلس الكبير كان يمر بمناطق غير آمنة، يحتلها=

وفي المجال التاريخي، هناك بعض الاحداث التي ابرزت بكيفية خاصة مثل: انقضاض البدو على افريقية(٥٨)، والمصير المؤلم للقيروان(٥٩)، والانتقام الموحدي(٦٠)، والخطأ «المميت» للملوك الموحدين الذين ادخلوا العرب الى المغرب(٦١).

إن هؤلاء المؤرخين هم من سكان الحاضرة، مرتبطون عادة برجال السلطة والتجارة الذين يكونون طبقة حامية لرجال الادب، اما البدو فانهم النقيض ذاته بالنسبة للدولة، ما داموا يعيقون التجارة ويقطعون طرقها. ولما كانت دول المغرب قد غدت، اكثر فأكثر، عاجزة عن ان تتوفر على جيش مهيأ للدفاع بانتظام، فانها اخذت تلجأ الى خدمات ومساعدات هذه القبائل المحاربة، وذلك مقابل اقطاعات تمنحها لها. وبحكم قوة الأشياء انتهى الامر بهؤلاء البدو الى ان يصبحوا جزءاً لا ينفصم من سياسة البلدان المغربية(٦٢). ونحن نجد هؤلاء المؤرخين يبرزون مسؤولية البدو في كل هذا الذي حدث بالمغرب، كما ان ابن خلدون الذي كان يعتبر عصره بمثابة فترة انحطاط عام، صور البدو وكأنهم السبب الأساسي لذلك الانحطاط. لكن، اذا كان للبدو دور هام في الانحطاط، فلأنهم وجدوا السبيل ممهدة نتيجة لعوامل اخرى تعود الى مستوى آخر من التحليل، ويتعلق الامر بأزمة بنيوية لن يجليها لنا سوى تاريخ اجتماعي يكتب ليوضح: الانهاك الذي أصاب الجيوش من جراء الحملات الاندلسية الخائبة، ثم استعادة اوروبا لسيطرتها على البحر الابيض المتوسط ومناوشتها لسكان شواطئه الشرقية. واذا كان هؤلاء

الاعراب (النفاضة، المخطوط المذكور، ورقة ٤٨). وهذا الأديب الذي نشأ في بحبوحة الحضر يتحدث باستغراب عن خيام هؤلاء البدو التي يشبهها «ببيوت العنكبوت» و«أجنحة الخفاش» (ورقة ٥٦).

(٥٨) يتحدث ابن الخطيب عن غزو العرب البدو للقيروان في خبر واضح الصنعة هكذا: «دبر (المستنصر الفاطمي) في دخول العرب الى افريقية، ولم يكن منهم قبل بها أحد، وقال لأرْمينَّه بجيوش لا أتحمل فيها مشقة، فدعا العرب وأباح لهم مجاز النيل الى المغرب، وكان ممنوعاً قبل ذلك، وجعل لمن جاز فروة وديناراً، فعبر منهم خلق عظيم شقي بهم المعز ومن بعده الى اليوم»: أعمال الاعلام، نشر احمد مختار العبادي وابراهيم الكتاني، الدار البيضاء ١٩٦٤ القسم الثالث، ص٧٤ - ٧٥.

(٥٩) ابن الخطيب يقول: «وحسبك بدخول مدينة القيروان شهرة، ووقيعة شنيعة، والى اليوم فالخطب بها لا يرفع، والوطن الخصيب الحريب تفر بلقع...». المرجع المذكور، ص٧٥، انظر كذلك الإدريسي المرجع المذكور، ص٨٠.

(٦٠) انظر في ابن عذارى كيف انتقم يعقوب الموحدي انتقاماً قاسياً من عرب افريقية (المرجع المذكور ص١٦٨)، وكذلك ما يورده المؤرخ من ارتياع الخليفة الموحدي وهو يشاهد ما آلت اليه القيروان (م. م. ١٦٢).

(٦١) انظر في القرطاس لابن ابي زرع (ص٢٣٠) كيف اعترف الخليفة الموحدي يعقوب وهو على فراش الموت بخطئه الفادح بادخاله العرب البدو الى المغرب الاقصى.

(٦٢) راجع ابن عذارى، المصدر المذكور، ج٣، ص٣١٩.

المؤرخون قد أمدونا بأخبار أقل بعداً عن زمن وقوع الاحداث أو معاصرة لها، فان كتاباتهم تظل رغم جدارتها كتابات عن أحداث. وبعبارة مختصرة، علينا ان نتجنب مطابقة الكتابة عن التاريخ بالتاريخ.

هناك شيء محقق، وهو انه بالرغم من كل ما قيل (ومن طرف ابن خلدون نفسه) عن البدو، فان مؤرخنا يعود ليعتبرهم جزءاً من بلاد المغرب، مرتبطين نفس ارتباط البربر بتاريخها: «فأنشأت في التاريخ كتابا (...) وبنيته على اخبار الامم الذين عمروا المغرب في هذه الاعصار (...) وهما العرب والبربر اذ هما الجيلان اللذان عرف بالمغرب مأواهما وطال فيه على الاحقاب مثواهما»[٦٣]. منهجياً، يتشخص هذا الاعتبار في كون المؤلف قد ادرج، في الجزء المخصص من العبر للتاريخ المغربي، تاريخ عرب هلال وسليم الذين هم جزء من عرب «الطبقة الرابعة». صحيح ان ابن خلدون يتحدث عن بعض الأسر الحاكمة في المشرق من بين هذه «الطبقة» (آل الفضل وبنو مهنا، في سوريا وفي العراق)، ولكن حديثه مقتضب[٦٤]، لأن ما يهمه بالدرجة الاولى، هو التاريخ المغربي لهذه «الطبقة الرابعة»، لأنه يتطابق مع مشروعه الأول الذي انطلق منه، وهو كتابة تاريخ بلدان المغرب.

٣ - تاريخ البربر

إن هذا التاريخ للبربر، الموجود في الجزء الثالث من كتاب العبر قد كتبه ابن خلدون، ليس فقط لأنه يخص تاريخ بلاد المغرب، ولكن لأنه يعكس بالنسبة اليه، وعلى صعيد الخطاب، تحولا في التاريخ يتمثل في انتهاء السيادة العربية داخل العالم الاسلامي، وخضوع هذا الأخير لحكم شعبين كبيرين هما: البربر بالمغرب، والترك بالمشرق[٦٥]. وفي ذلك انقلاب جذري يحمل على اعادة كتابة التاريخ. هذا ما جعل ابن خلدون يضطلع بكتابة تاريخ هذا الشعب (البربر) بكيفية مفصلة لم ينجز نظيرها من قبل:

---

(٦٣) المقدمة، ص٦.
(٦٤) العبر، ج٦، ص١٢ - ٢٧.
(٦٥) المقدمة، ص٢٩.

لكن، هل هنا يكمن السبب الحقيقي لاهتمام ابن خلدون بتاريخ البربر؟ ان هذا المؤرخ الذي أوضح العلاقة بين الأسطوغرافيا وبين الامة السائدة، الم يكتب تاريخه عن البربر حينما كان يعيش في بلدان خاضعة لأسر حاكمة بربرية؟ الواقع ان اسطوغرافيا حقيقية كانت قد اخذت تزدهر في تلك الفترة، واصبحت كل واحدة من الدول الثلاث التي كانت تحكم بلدان المغرب آنذاك، متوفرة على مؤرخينا. ولنذكر بعضهم:

- ابن الاحمر، كتب روضة النسرين للسلطان المريني أبي سعيد عثمان الثالث. وفي هذا الكتاب يمتدح فضائل المرينيين ومزاياهم، مع التعريض بأعدائهم بني عبد الواد[٦٦].

- والف ابن ابي زرع (توفي ما بين ٧١٠ - و٧٢٠ هـ). الذخيرة السنية[٦٧]. للسلطان المريني السعيد بن يعقوب، وفيها نعثر على الموضوعات المعتادة الاثيرة لدى بني مرين، مثل التأكيد على أصلهم العربي[٦٨]، وعلى «قداسة» عبد الحق مؤسس دولتهم[٦٩]. ونفس الموضوعات تناولها عبد العزيز الملزوزي (ملزوزة قبيلة مرينية) في أرجوزته التاريخية[٧٠] التي يستعرض فيها تاريخ العالم لينتهي الى تاريخ بني مرين.

- وكتب يحيى بن خلدون، اخو عبد الرحمن بن خلدون، كتاباً لصالح الدولة المنافسة (بنور زيان)، امتدح فيه أصولهم ومزاياهم وعظمة تلمسان عاصمة ملكهم. ويوضح المؤلف بأن السلطان أبا حمو هو الذي دعاه لتأليف هذا الكتاب[٧١].

- وكتب ابن قنفذ سنة ٨٠٦ هـ، الفارسية في مبادىء الدولة الحفصية[٧٢]. لتمجيد الدولة الموحدية في تونس، واهداه للسلطان ابي فارس عبد العزيز.

---

(٦٦) هذا الكتاب مفيد في التصنيفات التي يضعها للأسر ذات القرابة مع المرينيين، والتي يظهر ان بعضها كان مهيأ لتقلد منصب الوزارة. ويفيدنا الكتاب أيضاً بخصوص اختيار الحجاب، وكتاب الدواوين، والقضاة (انظر مدخل الناشر: ج. مارسي، ١٩١٧).

(٦٧) نشر ابن شنب، الجزائر، ١٩٢١.

(٦٨) المصدر السابق، ص٩ - ١٤.

(٦٩) م. س. ص٢٩.

(٧٠) عنوان الارجوزة: نظم السلوك في الانبياء والخلفاء والملوك، نشر عبدالوهاب ابن منصور، الرباط - ١٩٦٣.

(٧١) عنوان الكتاب: بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبدالواد، نشر ابن شنب الجزائر، ١٩٠٣ ص٣.

(٧٢) نشره: الشاذلي النيفر وعبدالمجيد التركي، تونس ١٩٦٨.

طبيعي ان تاريخ ابن خلدون لا ينتمي الى هذا النوع من الكتابات الا انه اذا كان من المستحيل اعتبار كتابه مجرد 'اسطوغرافيا ، فان مما لا شك فيه ، انه يحتوي على بصمات منهل، وذلك لكون مؤرخنا قد كتب مؤلفه في بلاد خاضعة للسيطرة البربرية. وما يجعلنا نعتقد بذلك ، هو الطريقة التي يحكي بها ابن خلدون بعض الاحداث ، وكذلك وجهة نظره في بعض المسائل المتصلة بالتاريخ البربري. وسنورد امثلة تثبت ما ذهبنا اليه :

١ - لقد قدم ابن خلدون النسخة الاولى من كتاب العبر ، للسلطان الحفصي أبي العباس[٧٣] ، وهذا يجعلنا نفهم لماذا امتدح المؤلف عهد هذا السلطان. ومن خلال مراجعة بعض التواريخ ، يتبين ان احداثاً متصلة بهذا العهد قد وقعت اثناء اقامة ابن خلدون بالقرب من السلطان ابي العباس[٧٤]. وهكذا يقول عن مملكته بانها هادئة ومزدهرة ، ويسهب في وصف حملاته الموجهة لتأديب الثوار والمنشقين. وفي الخصومة التي نشبت بين هذا السلطان وبين منافسه ابي حمو ، يتحيز ابن خلدون للسلطان الحفصي ويتخذ موقفاً معادياً للسلطان الزياني[٧٥].

٢ - ان ابن خلدون المتحيز للحفصيين ، هو كذلك بجانب الموحدين بصفة عامة. فهل يعود ذلك الى العلاقات الحسنة القديمة التي كانت تربط أسرته بموحدي الاندلس ، وخاصة الحفصيين الذين كانوا يحكمونها؟

أمر محتمل ، الا ان السبب قد يكون ، في ظننا ، راجعاً الى التأثير الذي كانت تمارسه ذكرى العظمة الموحدية على النفوس في تلك الفترة التي تمزقت فيها بلاد المغرب واستسلمت دولها للتقاتل والتناحر ، عاجزة عن صد هجمات المسيحيين في الاندلس وفي البحر الابيض المتوسط[٧٦]. وهكذا نجد ابن خلدون يتحدث باعجاب كبير عن مصمودة ، شعب الموحدين ، وعن جبل درن ، جبلهم الخصب ، المنيع ، وعن الاسطول

---

(٧٣) يخبرنا ابن خلدون بان السلطان حثه على تأليف هذا الكتاب... وهذا قول يبدو غير صحيح لأنه شرع في تأليفه قبل مقابلته للسلطان ابي العباس. (انظر: التعريف ص٢٣٣).

(٧٤) ما بين شهر رجب ٧٨٠ وشهر شعبان ٧٨٤ هـ. (ديسمبر ١٣٧٨ - اكتوبر ١٣٨٢).

(٧٥) العبر ، ج٦ ، ص٨٦٠ - ٨٦٢.

(٧٦) سنعود للحديث عن صورة الموحدين في الكتابات التاريخية المعاصرة لابن خلدون.

الموحدي الذي كان يبسط هيمنته على البحر الابيض المتوسط...

٣ - بخصوص المسألة الشائكة المتصلة بـنتساب المهدي صاحب دولة الموحدين الى أهل البيت، اتخذ ابن خلدون موقفاً ملتبساً. ذلك ان نسب ابن تومرت تعرض للقدح والتكذيب في عهد المرينيين عندما فرض المذهب المالكي والغيت «البدع» التي سمح بها المهدي بن تومرت. ويقر ابن خلدون انتساب ابن تومرت الى أهل البيت لأنه هو الذي ادعى ذلك «والناس مصدقون في انسابهم». يضاف الى ذلك ان المهدي عرف «بحالة من التقشف والحصر والصبر على المكاره والتقلل من الدنيا» مما يمنعه من انتحال نسبة لتحقيق المجد في هذه الحياة الدنيا. ونعتقد أن ضعف مثل هذه الحجج لم يغب عن المؤلف، إذ سرعان ما يعود الى نظريته في العصبية ليفسر نجاح دعوته: «... فاعلم أن هذا النسب الفاطمي لم يكن أمر المهدي يتوقف عليه ولا اتبعه الناس بسببه، وانما كان اتباعهم له بعصبية الهرغية والمصمودية، ومكانه منها ورسوخ شجرته فيها...»[٧٧].

وبنفس الطريقة، يؤكد المؤلف الاصل المزعوم للأسرة الحاكمة في تونس، ذلك ان جدهم القوي عمر ابو حفص، صديق المهدي بن تومرت، كان يزعم انه من سلالة الخليفة عمر بن الخطاب. وقد بدأ ابن خلدون تاريخه عن الحفصيين باثبات نسبهم الرسمي، الا انه اوضح أن هذا الأصل القديم قد تنوسي بسبب اندماجهم في قبائل المصامدة، وبسبب انتمائهم الى عصبيتهم القوية الكامنة وراء نجاحهم السياسي[٧٨].

٤ - ويبدأ الكتاب الثالث من تاريخ البربر، باطراء طويل لهذا الشعب، فيذكرنا المؤلف بمقاومته الطويلة للفتح العربي (الذي يجعله ضمن ذكرياته الجيدة!)، ويطري كفاحه ضد المسيحيين سكان شواطىء البحر المتوسط، ثم يذكر الولايات والدول التي اسسها البربر، ويختم حديثه قائلا[٧٩]: «وما تشهده اخباره كلها بأنه جيل عزيز على الأيام، وانهم قوم مرهوب جانبهم، شديد باسهم، كثير جمعهم، مظاهرون لأمم العالم واجياله من العرب والفرس واليونان والروم» ولكن تاريخهم غير مكتوب: «ولهم في ذلك آثار نقلها الخلف عن السلف لو كانت مسطورة لحفظ منها ما يكون أسوة لمتبعيه من الأمم».

---

(٧٧) المقدمة، ص٢٧.
(٧٨) العبر، ج٦، ص٥٧٨.
(٧٩) العبر، ج٦، ص٢٠٦ - ٢٠٧.

ان المسائل التي ذكرناها، تبين لنا نوعاً من المحاباة عند ابن خلدون، وان كان من المستحيل اعتبار كتابته التاريخية من صنف المؤلفات السابقة.

الأصل:

كل حديث عن البربر يبدأ عادة بمسألة أصلهم. وهنا نجد مفهوماً ايديولوجياً في الواقع قد صيغ وتناقلته مختلف طبقات المؤرخين والنسابة. ورغم اختلافاتهم، فان آراءهم حول أصل البربر تلتقي لترجع هذا الاصل الى مناطق خارج بلاد المغرب. وفي غالب الاحيان، يفترض ان البربر جاؤوا من اليمن، كما يؤكد ذلك الطبري، وابن قتيبة وابن عبد البر. بينما يزعم ابن الكلبي والبكري انهم نقلوا من الشام.

ويرتب النسابة البربر (وكان لا بد من وجود نسابة محليين لمعالجة هذه المسألة الحساسة) القبائل البربرية في خانتين لقبيتين: البطر والبرانس. الاولى تنحدر من كنعان، والثانية من أصل عربي.

ويبدأ ابن خلدون، بدوره تاريخه عن البربر، بعرض جميع الاطروحات المتعلقة بأصلهم، وذلك لينتهي الى دحضها جميعها: «واعلم ان هذه المذاهب كلها مرجوحة وبعيدة عن الصواب»[٨٠].

انه يعرض تلك الفرضيات الواحدة بعد الأخرى مظهراً هشاشتها عن طريق حجج لا تخلو من الأصالة: «والبربر معروفون في بلادهم وأقاليمهم، متميزون بشعارهم من الأمم منذ الاحقاب المتطاولة قبل الاسلام. فما الذي يحوجنا الى التعلق بهذه الترهات في شأن أوّليتهم، ويحتاج الى مثله في كل جيل وامة من العجم والعرب»[٨١].

كذلك يتصدى ابن خلدون لدحض فرضية النسابة البربر ـ رغم ان خطاطته عن القبائل البربرية، تستوحي التقسيمات التي أوردها[٨٢]، التي تدعي ان البطر هم من أصل

---

(٨٠) العبر، ج٦، ص١٩٠.

(٨١) العبر، ج٦، ١٩٠.

(٨٢) فعلا، فانه يقسم مجموع القبائل البربرية الى بطر وبرانس كما يفعل هؤلاء النسابة (وهذا ما ينساه بعض المؤرخين مثل كوتيي، ظانين ان هذا صادر عن ابن خلدون)، كذلك فان مؤرخنا يرجع اليهم فيما يتعلق بالعلاقات النسبية ما بين مختلف القبائل البربرية. ومن بين هؤلاء النسابة البربر الذين يعتمد عليهم ابن =

عربي . وهذه الفرضية استغلت على نطاق واسع من جانب مؤرخي الدولتين الزناتيتين : المرينيين وبني عبد الواد ، المنتسبين للبطر . وكان المؤرخون يرمون ، بتأكيدهم للأصل العربي لهاتين الدولتين ، الى ضمان شيئين اساسيين :

١ - « نسب شريف » يربط الدولتين الزناتيتين بقيس عيلان ، ابن مضر وجد الرسول والخلفاء، على اعتبار أن مساكنة البربر قد افقدت الزناتيين عادة استعمال «اللغة المثلى» (العربية) التي تخلوا عنها لاستعمال البربرية (المشتقة عندهم من بربر، بمعنى تكلم بطريقة غير مفهومة !).

٢ - انتماؤهم الى شعب قد اعتنق بسهولة الاسلام ، على خلاف البربر الآخرين . فقد أوضح المؤرخون العرب صعوبة اتمام فتح المغرب وحركات الردة البربرية التي ظهرت في الشمال وفي الاطلس المتوسط وتامسنا . في حين يؤكد المؤرخون المرينيون والعبد الواديون ان الامر مختلف بالنسبة للزناتيين ، لأن تحولهم الى الاسلام كان سهلا لدرجة انه تم عقب حوار مع الوافدين الجدد (جرى بالعربية واستشهد فيه بالاشعار!) . ولم يفعل العرب أكثر من تذكير الزناتيين بجدهم المشترك قيس عيلان ، مما جعلهم يعتنقون الاسلام في ظرف يوم واحد[٨٣] !.

ان ابن خلدون يرفض هذه الفرضية حول الأصل العربي للبربر[٨٤] ، ويوضح ان المدعين والمتملقين هم الذين اختلقوا اصلا عربياً ونسباً « شريفاً » للدول البربرية[٨٥] . ويبدي تعجبه - عن حق - من اقتصار الامر على البربر في البحث عن أصل لهم خارج بلادهم المغرب[٨٦] .

وبعد ان يؤكد ابن خلدون ان البربر وبلاد المغرب أصبحا لا ينفصلان تاريخياً ، يعمد فيما بعد الى تحديد « بلاد المغرب » جغرافياً ، فيلاحظ بأن الكل متفق على حدود ثلاثة

= خلدون : هاني الكومي ، وكهلان ابن ابي لوا ، وخاصة سابق المطماطي . وهو يُولي اهتماماً كبيراً لهؤلاء النسابة مما يجعله يشير الى « ثغرات » ابن حزم الذي لم يراجع كتب النسابة البربر (العبر ، ج٦ ، ٢٣٥).

(٨٣) الملزوزي : النظم ، ص٦٧ - ٦٨ ، ابن ابي زرع : القرطاس ، ص٢٧٩ - ٢٨٠ - الذخيرة ، ص١٤ - ١٩ ، يحيى بن خلدون البغية ص٨٩ - ٩٤ .

(٨٤) باستثناء قبائل كتامة وصنهاجة ، العبر ، ج٦ ، ١٩٢ .

(٨٥) المقدمة ، ١٣٢ - ١٣٣ .

(٨٦) العبر ، ج٦ ، ص١٩٠ .

لهذه البلاد : في الغرب البحر المحيط (الاطلسي) وفي الجنوب، الجبال الفاصلة لها عن السودان والتي تدعى « العرق »، وفي الشمال البحر الرومي (المتوسط). لكن هناك اختلافاً حول الحد الشرقي. فالجغرافيون بالخصوص، يمدون هذا الحد الى البحر الاحمر « بحر القلزم » ملحقين ببلاد المغرب برقة ومصر[٨٧].

غير ان بلاد المغرب التي تهم ابن خلدون، لا تتعدى طرابلس. ويبرر هذا التحديد بان الامر يتعلق عنده فقط بالبلاد المعروفة بكونها بلاد البربر والعرب النازحين الذين أصبحوا الآن يكونون جزءاً من تاريخها[٨٨].

هكذا، يسير هذا التحديد الجغرافي في اتجاه المشروع الاولي للمؤلف، وهو كتابة تاريخ بلاد المغرب.

* * *

استخلاص

يتضح جلياً، اذن، انه انطلاقاً من معاينة التحول الجذري الطارىء على بلاد المغرب نتيجة للطاعون ولوفود البدو العرب، ونتيجة لتجربة سياسية مشروطة بالماضي الاسروي وبالخصوصية السياسية للمغرب، وما آل اليه من فشل. فان المشروع التاريخي الذي عقد ابن خلدون العزم على انجازه وهو في « القلعة »، كان قبل كل شيء مشروع كتابة تاريخ بلدان المغرب كما يؤكد ذلك بصريح العبارة :

« ... لاختصاص قصدي في التأليف بالمغرب واحوال اجياله وأممه وذكر ممالكه ودوله، دون ما سواه من الاقطار ... »[٨٩].

هل الاصل الاول لكتاب العبر الموجود في النسخة المهداة الى السلطان الحفصي ابي العباس، مطابق لهذا المشروع؟ حسب قول المؤلف، فانه يشتمل على :

أ ـ المقدمة.

---

(٨٧) هذا التحديد الجغرافي للمغرب هو الذي يتبناه ابن عذارى، وهو يتجاوز اطار « تاريخه » المحدود ببلاد المغرب وبالاندلس (انظر : البيان المغرب، ج١، ص٥ ـ ٦).

(٨٨) العبر، ج٦، ص٢٠١.

(٨٩) المقدمة، ص٣٣.

ب - تاريخ البربر.

ج - تخطيط اولي لتاريخ العرب الى نهاية الدولة العباسية[٩٠]. لكن يظهر جلياً ان المشروع الخلدوني، بسبب هذا الجزء الثالث، سيتعدى اطاره الاول ليتجاوز بالضرورة تاريخ بلاد المغرب. ومصدر الاضطراب هو المؤلف نفسه الذي كان يريد الاقتصار على «تاريخ المغرب (...) أي تاريخ العرب والبربر»، غير ان كتابة تاريخ المغرب شيء، وكتابة تاريخ الشعبين اللذين يقطنانه، شيء آخر، ما دام تاريخ العرب قد جرى أساساً خارج هذا القطر. فهل يرجع ذلك الى كون كل تاريخ خاص - كما يعتقد المؤلف - يتحتم ان ينبني على تاريخ عام[٩١]، وهذا ما حمله على الحاق التاريخ العام للعرب بتاريخ بلاد المغرب؟ وهذا ما قد يفسر لنا اقتضاب النظرة الاجمالية الواردة في القسم الاول. الا أننا نجد ان هذا الجزء، مثل اجزاء أخرى كثيرة، سيعيد ابن خلدون كتابته بكيفية مفصلة. وما يمكن التأكيد عليه في نظرنا، هو ان النسخة الاصلية لكتاب العبر، والتي يمكن ان نسميها «النسخة المغربية» (وهي التي قدمها للسلطان أبي العباس) قد عمد فيها ابن خلدون عن قصد، الى التركيز على تاريخ بلاد المغرب. لأجل ذلك فان الجزء التاريخي الخاص بالمغرب لم يلحقه تغيير عندما انتقل المؤلف الى المشرق، طالما ان مصادر أخباره كانت موجودة في المغرب. معنى ذلك ان الجزءين السادس والسابع المخصصين لهذا التاريخ، كانا يكونان جوهر المشروع الخلدوني الأول، ولم تحمله اقامته في المشرق على تغييره[٩٢].

على ان هذه النسخة الاصلية اضاف اليها ابن خلدون الكثير أثناء اقامته بالمشرق. ذلك ان مكتبات القاهرة ومكة ودمشق، وكذلك المعلومات الشفوية التي استقاها من رجال السلطة ومن كبار الموظفين والتجار، ستتيح له ان يقوم باضافات مستمرة، لدرجة

---

(٩٠) التعريف، ص٢٣٠ - ٢٣٣.

(٩١) المقدمة، ص٣٢.

(٩٢) لقد أشار الكثيرون الى أهمية التاريخ المغربي الذي كتبه ابن خلدون، من ذلك ما كتبه برونشفيك في كتابه «بلاد البربر الشرقية في عهد الحفصيين»، ص٣٩٣: «ان الجزءين الاخرين من كتاب العبر، يعتبران مصدراً لا نظير له في كثافته ودقة رواياته وتعدد المعلومات ودرجة صحتها...».

ويقول روزنتال في ترجمته للمقدمة (نيويورك، ١٩٥٨): «الى يومنا هذا، يظل هذان الجزءان، المصدر الاكثر أهمية لتاريخ الشمال الغربي الافريقي والبربري، وجوهر المادة فيهما هو مستقى من معينه الاصلي، ومروي بعناية فائقة».

ان ابن خلدون اضاف فصولا باتمها، بل وجزءاً كاملا الى النسخة الاولى من كتاب العبر:

« ... ثم كانت الرحلة الى المشرق لاجتناء أنواره. وقضاء الفرض والسنة في مطافه ومزاره، والوقوف على آثاره في دواوينه واسفاره، فزدت ما نقص من أخبار ملوك العجم بتلك الديار، ودول الترك فيما ملكوه من الاقطار... »[٩٣].

يمكن القول، اذن، بأن ما أضافه خلال العشرين سنة الاخيرة من حياته بالمشرق، لا يخص الا تاريخ هذه البلاد. ذلك ان الكتب التي لم يتمكن من مراجعتها وهو بالمغرب (بعضها لم يُسبَق إليه كما سنرى) قد أتاحت لابن خلدون، ليس فقط تفصيل وتوسيع الجزء المشرقي من « تاريخه »، بل مكنته من تقديم مساهمة حقيقية في كتابه هذا التاريخ.

لكننا نجد أنفسنا أمام سؤال هام: ألم تؤد الاضافة الكبيرة التي أضافها ابن خلدون الى كتاب العبر أثناء وجوده بالمشرق، الى تجاوز التصميم الذي وضعه في قلعة ابن سلامة؟

واضح ان النسخة المشرقية من هذا الكتاب ليست هي التي تقتصر على تاريخ بلاد المغرب، ولا حتى على تاريخ العرب والبربر. واذن، فما هو نوع التاريخ الموجود في كتاب العبر؟ ما هو، في النهاية، موضوع هذا الكتاب؟

سنحاول، أولاً، البدء بابراز ما أضافه ابن خلدون الى كتابه حينما كان موجوداً في مصر، ملحين على تسجيل المصادر التي اعتمد عليها في المشرق مع محاولة النظر فيما اذا كان المؤلف قد اتى باسهام جديد أم لا بالنسبة لتاريخ كل شعب من شعوب المشرق. ثم سنحاول، بعد ذلك، استخلاص التصميم النهائي لكتاب العبر، حتى يتسنى لنا تحديد نوع التاريخ الموجود فيه. هذا المسلك وحده هو الذي يتيح لنا معرفة أي « فلسفة للتاريخ » يمكن استخراجها من « تاريخ » ابن خلدون، أي بعبارة ثانية، معرفة العلاقة الحقة بين المقدمة وكتاب العبر.

---

(٩٣) المقدمة، ص٦.

الفصل الثالث

النسخة الشرقية لتاريخ ابن خلدون

١ ـ تاريخ الفرس

حين نقرأ المقدمة نجد ان ما ورد فيها عن الفرس يعطي انطباعاً بمعرفة محدودة بتاريخ هذه الأمة بالقياس لما سيرد في العبر. فهل يتعلق الامر باقتضاب متعمد نظراً لطبيعة المقدمة التي لا تلجأ الى التاريخ الا لاستقاء الامثلة التي من شأنها توضيح نظريات المؤلف؟ ولكن الامثلة نفسها دليل على ما قد يكون لصاحبها من معرفة فالمقدمة لا تعرض سوى للساسانيين، الدولة الفارسية التي هزمها الاسلام؛ في حين ان العبر يعرض لتاريخ دول فارسية اخرى. وفيما يتعلق بالتاريخ الديني للفرس فان «تاريخ» ابن خلدون يذكر زرادشت وماني ومزدك، ولا ذكر لهؤلاء في المقدمة التي لا تعرض سوى مرة واحدة للموبذان بوصفه احد حكماء فارس.

كلا المقدمة والعبر ينوهان بمجد «امة الفرس» خاصة أثرها الحضاري على الاسلام، بل ان ابن خلدون اعتاد ان يميز في تاريخ العرب حَمَلَة هذا الدين بين فترتين: فترة البداوة وفترة الحضارة التي اكتسبوها بالاتصال بأمم متحضرة، وخاصة الفرس وهو اعمال شجع عليه نفوذ العناصر غير العربية داخل الدولة العباسية.

ان اهتمام المؤرخين المسلمين بتاريخ الفرس ـ والذي دفع اليه كما نعلم الاثر السياسي للعنصر الايراني في الدولة العباسية ـ قد انتج ادباً وافراً متعلقاً بتاريخ هذه الأمة، وهكذا فقد توفرت مجموعة من الاخبار، وتأسس تقسيم لفترات التاريخ الفارسي وأقيم توافق زماني بين هذا التاريخ والتاريخ العالمي، وخاصة «التاريخ» كما يسرده الكتاب المقدس، ويروي الكثير منه القرآن، كل هذا قد صيغ وتداوله المؤرخون عصوراً قبل

ابن خلدون الذي لا يتعدى هذا الاطار، فابن خلدون هنا لا يبتدع شيئاً سواء على مستوى الاخبار أو على مستوى البنية التي صاغها اسلافه المؤرخون.

ان اغلب مادة هذا التاريخ الفارسي مستقاة من «كتاب الملوك» (خوداي نامة) الذي ترجمه ابن المقفع في عهد الخليفة العباسي المنصور، ونجد ابن خلدون يرجع كثيراً الى الطبري وإلى المسعودي كما يرجع الى هشام الكلبي الذي يعتبر من أهم مصادر الطبري عن الفترة السابقة على الاسلام، وكذا الى حمزة الاصبهاني أحد المتخصصين في تاريخ الفرس.

يتابع ابن خلدون المؤرخين المسلمين في تقسيمه لتاريخ الفرس الى أربع «طبقات»: البشدادية، والكيانية، والاشكانية، والساسانية، وهو اذ يلخص الاحداث المتعلقة بكل «طبقة»، يتوقف على غرار المؤرخين الآخرين عند الدولة الاخيرة المعروفة لديهم اكثر لانها الاكثر اتصالا بتاريخ العرب.

أظهر ابن خلدون ـ كما لاحظ ذلك ف.ج. فيشل[1] ـ اهتماماً خاصاً بالديانات الايرانية القديمة، وهكذا فهو يعرض لحياة زرادشت، مؤسس الديانة التي يسميها ابن خلدون «دين المجوسية»[2] الذي ضمنه كتابه المسمى «زمزمة»، ولهذا الكتاب تفسير يسمى «زند» ومنه اللفظ العربي «زنديق»[3]. ويتحدث المؤلف عن ظهور «ماني» من عهد الملك الساساني «شابور»، وينعته بـ «الثنوي»[4] لاعتقاده بإلهي النور والظلمة، وبـ «الزنديق» لانه بحث عما هو خفي في كتاب زرادشت. كما يتحدث عن نبي آخر «زنديق» ظهر في نفس الدولة المذكورة، وهو «مزدك» الذي دعا الى التوزيع المتساوي لكل الخيرات، ورفع كل المحظورات الجنسية.[5]

ان كتاب العبر لا يقدم لنا تاريخاً مفصلاً للفرس، ذلك ان مؤلفه يلتزم بالخطاطة

---

(١) في كتابه الهام ابن خلدون في مصر (كاليفورنيا، ١٩٦٧ ص١٢٣ ـ ١٢٩) الذي أفدنا منه كثيراً.

(٢) وان كان المؤلف في الحقيقة يستعمل لفظ «مجوس» استعمالاً أوسع، فهو يطلقه تارة على سكان الاقليم الأول من أقاليم الأرض السبعة (المقدمة ص٥٧)، وتارة يوسع مدلوله ليشمل جميع الذين لم يعرفوا كتاباً منزلاً (المقدمة ص٩١).

(٣) العبر، ج٥، ص٣٢٣.

(٤) العبر، ج ٢ ص٣٤٦.

(٥) العبر، ج ٢، ص٣٥٦.

العامة للكتاب ، فيكتفي بملخص لتاريخ كل دولة من دول فارس. بيد انه لا يقبل كل ما يرويه المؤرخون من اخبار ، اذ نجده يسقط الاخبار التي لا يقبلها عقل ، ويتحفظ تجاه الاخبار الواهية التي يستهلها عادة بلفظ «زعموا». ولكن ليس دائماً ، اذ هو يقبل بين الفينة والاخرى أخباراً لا تعقل (من مثل ملك يحكم قرناً ، وشخص يعيش مائتي عام . . .).

بيد ان المؤلف يستهل تاريخه للفرس بتحفظ عام تجاه عصوره الموغلة في القدم : فهي غير موثوق بها ، وأخبارها متضاربة[٦]. ولذا فهو يتخذ موقفاً محايداً ، وكثيراً ما يورد بالنسبة للاخبار ذاتها روايات مختلفة مكتفياً بأن يضعها جنباً الى جنب.

ويظل التوراة موضع ثقة ابن خلدون ، فهو مصدره الموثوق الذي يرجع اليه كثيراً ، ليس كمصدر تاريخي فحسب ، بل كمعدّل يصحح به الاخبار.

٣ - التاريخ اليهودي

اذا كان للتاريخ كما يرويه «الكتاب المقدس» تأثير على الاستغرافية الاسلامية ، فلأن هذا التاريخ يعتبر أهم مرجع للقرآن حين يذكر الازمان القديمة. ان تأكيد الاسلام على قرباه باليهودية والمسيحية «الحقيقيتين» قد أعطى للوعي الاسلامي بعداً تاريخياً دعاه إلى أن يقطع صلته بالجاهلية ليرتبط بتاريخ مقدس يبدأ بخلق الله للعالم (الخليقة) ويتعاقب فيه أنبياء الله ورسله. وفي البدء ، كان المسلمون ، لكي يعرفوا هذا التاريخ القديم الذي يحيل اليه القرآن ، يتوجهون الى «اهل الكتاب» الذين اعتنقوا الإسلام فتكونت «الاسرائيليات» ، هذا الادب «التاريخي» الذي كان له اثره الهام على علمي التفسير والتاريخ الاسلاميين. وابن خلدون نفسه يرجع الى الإسرائيليات ليس فيما يتعلق بالتاريخ اليهودي فحسب ، بل وأيضاً بالنسبة لتواريخ قديمة أخرى[٧].

بل ان ابن خلدون يتجه الى الاصل فيرجع مباشرة الى التوراة ، فكثيراً ما نصادف عنده : «هكذا ورد في التوراة» و«قرأت في التوراة» مما يدل على ان ابن خلدون كان

---

(٦) العبر ج ٢ ص٣٠٨.

(٧) كما هو الشأن بالنسبة لتاريخ العرب القديم حيث يعرض «للعرب العاربة» (الطبقة الأولى)، فأمام نقص الوثائق ، يعتمد المؤلف على ما يقوله أهل الكتاب الذين أسلموا ، «المهاجرة منهم» العبر ج ٢ ص٣٤.

يعتمد على ترجمة عربية للعهد القديم، عن السريانية غالباً[٨].

ان ابن خلدون يثق عادة برواية اهل الكتاب للتاريخ، الا اذا عارضت رواية القرآن بطبيعة الحال. وهو يعتمد على الطبري والمسعودي اكثر من غيرهما من المؤرخين. مع حرص دائم على تحقيق روايتهما كلما كان بين يديه وثائق يعتبرها اكثر صحة[٩].

* * *

ولكن ابن خلدون يتفرد بكتابه فترة معينة من فترات التاريخ اليهودي، فهو الوحيد من بين المؤرخين الاسلاميين الذي كتب تاريخاً لليهود بعد فترة «الكتاب المقدس» ويتعلق الامر بالفترة الواقعة ما بين اعادة بناء الهيكل الاول حتى تدمير الامبراطور الروماني تيتوس للهيكل الثاني بالقدس (سنة ٦٩ م)، وقد أمكن ذلك بفضل كتاب يؤكد ابن خلدون انه اول من اكتشفه من بين المؤرخين الاسلاميين، وذلك أثناء اقامته بمصر:

«هذه الاخبار التي كانت لليهود ببيت المقدس، والملك الذي كان لهم في العمارة بعد جلاء «بختنصر» وامر الدولتين اللتين كانتا لهم في تلك المدة، لم يكتب فيها احد من الائمة، ولا وقفت في كتب التواريخ - مع كثرتها واتساعها - على ما يلم بشيء من ذلك.

ووقع بيدي وانا بمصر تأليف لبعض علماء بني اسرائيل من أهل ذلك العصر في اخبار البيت والدولتين اللتين كانتا بها ما بين خراب بختنصر الاول وخراب طيطش الثاني الذي كان عند الجلوة الكبرى، استوفى فيه اخبار تلك المدة بزعمه، ومؤلف الكتاب يسمى يوسف بن كريون، وزعم انه من عظماء اليهود وقوادهم عند زحف الروم اليهم(...) واما الكتاب، فاستوعب فيه اخبار البيت واليهود بتلك المدة واخبار الدولتين اللتين كانتا بها لبني حشمناي وبني هيردوس من اليهود، وما احدث في ذلك من الاحداث، فلخصتها هنا كما وجدتها فيه، لاني لم أقف على شيء فيها لِسِواه»[١٠].

(٨) ف. ج. فيشل: المرجع المذكور، ص١٤٥، وهو يفترض أن ابن خلدون ربما كان يستعلم شفوياً من علماء يهود - وان لم يصرح بذلك - على غرار ما فعل المسعودي وابن قتيبة وأبو الفداء والبيروني وابن حزم.

(٩) مثلاً فيا يتعلق بفترة «الحكام» اليهود، فان ابن خلدون يوردها معتمداً على الطبري والمسعودي لكن مع مقارنة بما أورده «صاحب حماه» «أبو الفداء» و«هرشيوش» (الذي سوف نعود اليه): العبر، ج٢ ص١٦٠.

(١٠) العبر ج ٢، ص٢٢٢ - ٢٢٣.

فمن عسى أن يكون يوسف بن كريون هذا الذي يتحدث عنه ابن خلدون؟ وما هو هذا الكتاب في تاريخ اليهود الذي قال انه قد « اكتشفه »؟ لقد عكف ف.ج. فيشل بعناية على هذه المسألة لينتهي الى نتيجة وهي: أن ابن خلدون قد وقع ضحية خلط: « ان ابن خلدون وهو يقول عن يوسف بن ڨريون انه احد كبار اليهود... واحد قادة جيوشهم... وصديق ڤيسباسيان وتيتوس... ومؤرخ فترة اعادة الاصلاح الثاني لهيكل القدس قبل الجلاء الاكبر، فهو انما خلط ببساطة بين مؤلفه هذا وبين يوسف فلاڤيوس، القائد العسكري والمؤرخ اليهودي ومؤلف « الحروب اليهودية » و« تاريخ اليهود القديم »[11].

ولتوضيح الخلط الذي وقع فيه ابن خلدون يقدم فيشل اعتراضه: ١) ان يوسف فلاڤيوس يسمى بالعبرية يوسف بن مَاتْيَاهُو، وليس يوسف بن ڨُريون. ٢) ان ابن خلدون لم يكن بامكانه استعمال كتاب يوسف فلاڤيوس، ففي عهده لم يكن يوجد الا النص الاصلي اليوناني لهذا الكتاب وترجمة له الى اللاتينية تسمى « هِيجِيسِيبُوس »، ويضيف فيشل، ان ابن خلدون لم يكن وحده ضحية هذا الخلط، وهو خلط كان شائعاً لدى مؤلفي العصور الوسطى، وهو مثلهم لم يكن يدري ان الكتاب الذي كان يستقي منه لم يكن ليوسف فلاڤيوس، بل كان كتاباً في التاريخ اليهودي يسمى « يوسيفون »، وهو كتاب يتطرق لتاريخ اليونان والرومان ولكنه يهتم على الاخص بالفترة التي تميزت بالحروب اليهودية الرومانية. ويُعتَقَد الآن ان هذا الكتاب قد أُلِّف في جنوب ايطاليا في القرن العاشر الميلادي. وقد ذاع وترجم عن العبرية الى لغات كثيرة. اما الترجمة العربية له فقد انجزها يهودي من اليمن يدعى زكريا بن سعيد. وهذه الترجمة بالتأكيد هي التي « اكتشفها » ابن خلدون في مصر، واعتمد عليها في التأريخ لليهود في الفترة ما بعد اعادة بناء الهيكل اليهودي ببيت المقدس[12].

---

(١١) المرجع السابق، ص١٣٩ ـ ١٤٨.

(١٢) يفيدنا أحد مؤرخي العلوم المسلمين المتأخرين، وهو حاجي خليفة فيا يخص ترجمة كتاب ابن ڨُريون من العبرية الى العربية: « تاريخ بني اسرائيل ليوسف بن ڨُريون الاسرائيلي الهاروني، من أحبار إرَم، عُني بنقله من العبرانية الى العربية زكريا بن سعيد اليمني الاسرائيلي، وهو في مجلد »: كشف الظنون، ج ٢، ص٢٢٣.

اما اول من استعمل كتاب ابن كريون[١٣] من المؤلفين المسلمين فهو ابن حزم، ويفترض فيشل ان المفكر الأندلسي لم ينقل عن الترجمة العربية، وإنما عن النص الاصلي الذي من المحتمل ان يكون أحد مساعديه قد ترجمه له.

ومن جهة أخرى فنحن نجد في مؤلفات المؤرخين العرب المسيحيين، امثال ابن العميد وابن الراهب، نقولا من «يوسيفون» مما قد يدل على انهم كانوا على اطلاع على التراجم العربية والحبشية لهذا الكتاب.

ومع كل هذا، فان ابن خلدون يظل من بين المؤرخين العرب هو الذي استعمل الاستعمال الأوسع كتاب ابن كريون الشيء الذي أتاح له ان يكون - وكما يؤكد هو نفسه - أول من كتب عن تاريخ فترة ما بعد البناء الثاني للهيكل اليهودي[١٤].

الا ان الرجوع الى مؤرخ يهودي ما كان يمكن ان يَمُرَّ دون تبرير من طرف مؤلف كتاب العبر. فهو يطمئن قارئه الى أنه رجع الى كتاب ابن كُريون لانه يعرض لتاريخ اليهود وأنبيائهم، وهو موضوع يعرض له القرآن نفسه، ثم يضيف:

«والقوم أعلم بأخبارهم اذا لم يعارضها ما يقدم عليها»[١٥].

إن هذه الاعتبارات المنهجية التي ينبه اليها ابن خلدون هي التي أمكنته، ليس ان يعتمد على ابن كُريون فحسب، بل وان يرجع أيضاً الى المؤرخين المسيحيين. ليكونوا عمدته فيما يخص التاريخ اليوناني - الروماني والمسيحي، وهو ما سنراه الآن.

٣ - التاريخ اليوناني - الروماني والمسيحي.

كان لإقامة ابن خلدون بمصر فضل على تمكنه من إلمام واسع بهذا التاريخ ايضاً، وهو ما يتبين من المصادر العديدة التي اعتمد عليها. فإلى جانب مؤرخين مسلمين ممن اعتمد عليهم لمعرفة هذا التاريخ، كالمسعودي والبيهقي وابن الاثير، لا نجد مؤرخين مسيحيين كابن العميد، وسعيد بن البطريق، وابن الراهب وغيرهم.

---

(١٣) ها هو النص الذي يتحدث فيه ابن حزم عن يوسف بن كريون: «... وقرأت في تاريخ لهم جمعه رجل هاروني كان قديماً فيهم ومن كبارهم وأئمتهم، وممن عَصُبت به ثُلّةٌ بلدهم وثُلّةُ حروبهم وثُلّة جيوشهم أيام حرب طيطُوس وخراب البيت، وكان له في تلك الحروب آثار عظيمة، وكان قد أدرك المسيح عليه السلام، واسمه يوسف بن هارون»، الفصل.... ... مكتبة المثنى، بغداد، الجزء الأول، ص٩٩.

(١٤) المقريزي رجع أيضاً الى ابن كريون، وقد عرفه غالباً عن طريق أستاذه ابن خلدون.

(١٥) العبر، ج ٢ ص٢٢٣.

ولكن الذي يثير انتباهنا هو كون صاحب العبر هنا يعتمد بالدرجة الاولى على المؤرخين المسيحيين. اما المؤرخون المسلمون فغالباً ما يرجع اليهم رجوعاً ثانوياً، ويحرص على ان يقرن رواياتهم بما يقوله المؤرخون المسيحيون[١٦].

إن قراءة ابن خلدون المعمقة لهذا التاريخ امكنته من إن ينجز عرضاً مركزاً، فيورد عن كل حدث او فترة روايات عدة مؤرخين، تارة يقارن بينها، وتارة يضعها جنباً إلى جنب، وتارة يضمها جميعاً في رواية واحدة.

من المؤرخين المسحيين الذين يرجع اليهم ابن خلدون: سعيد بن البطريق (ت ٣٢٨/٩٤٠). و« تاريخ » هذا الاب الملكاني الاسكندري، المسمى نظم الجمان، يفيد صاحب العبر في معرفة اخبار مصر اليونانية ـ الرومانية، وفي الالمام بتاريخ بيزنطة. ونجده يعتمد كذلكِ على ابي شاكر بطرس، (المُكَنّى ـ ايضاً بابن الراهب)، المَسبحي (او ابن المسبحي)، ويوحنا فم الذهب، وأبي فانيوس.

ولكن هناك مؤرخاً مسيحياً يعتمد عليه ابن خلدون أكثر من غيره من المؤرخين المسيحيين، وهو جرجيس المكين، المكنّى بابن العميد (ت. ١٢٧٣)، ويسميه ابن خلدون ايضاً « مؤرخ النصارى ».

يكاد يكون ابن العميد هو مرشد ابن خلدون الاول في معرفة تاريخ « الروم » (اليونان والرومان)، ربما لان مؤلف المجموع المبارك، وهو مؤرخ متأخر، يعتمد على كل المؤرخين المسيحيين الذين ألمحنا اليهم، ولذا فابن خلدون تارة يذكر ابن العميد ومصادره، وتارة يتجه مباشرة الى هذه المصادر.

ان هؤلاء المؤرخين المسيحيين الذين يستند اليهم ابن خلدون كانوا يعيشون في مجتمع إسلامي، وهم، وإن كانوا غرباء عنه بمعتقدهم الديني، فهم على كل حال مرتبطون بالثقافة العربية الاسلامية المحيطة. ولذا فان ما كانوا ينتجونه من تاريخ، وإن تعلق بديانة مخالفة وأمم اجنبية، لم يكن بمعزل عن السياق الثقافي المهيمن. فالاسلام المُستبعَد هنا على مستوى العقيدة، معاش مع ذلك واقعياً. ولذا فما كان يمكن الا ان يكون

(١٦). بالنسبة لتاريخ البطالسة مثلاً، يرجع ابن خلدون الى البيهقي والمسعودي، ولكنه يحقق أقوالهما بما أورده ابن العميد. ومن جهة أخرى، فان ابن العميد هذا هو مرجعه الأول فيما يتعلق بتاريخ بيزنطة وصراعها الطويل مع الاسلام، وان كان يرجع أيضاً الى المسعودي وابن الأثير: (العبر، ج ٢ ص٣٨٩ ـ ٣٩٥، ٤٨٠).

حاضراً ضمنياً في كيفية كتابتهم للتاريخ.

* * *

ولكن من بين المصادر التي يعتمدها ابن خلدون كتاباً مختلفاً تماماً. ويتعلق الامر بتاريخ للعالم كتبه في القرن الخامس الميلادي احد تلامذة القديس اغسطين، وهو باولوس اورسيوس، الذي يسميه ابن خلدون وغيره من المؤرخين العرب: «هرشيوش»[17]، وينعته أيضاً بـ «مؤرخ الروم»[18] ان الاسم الاصلي للكتاب هو: Historiae Adversus Paganus (تاريخ الاعداء المشركين). ويحدثنا ابن خلدون عن ترجمة هذا الكتاب من اللاتينية الى العربية: فقد ترجم بقرطبة، ترجمة بأمر من الخليفة الاموي الحكم المستنصر (ولي من ٣٥٠ الى ٣٦٦) «قاضي النصارى وترجمانهم» أو قاسم بن اصبغ[19].

ولكن لدينا شهادة اخرى عن قصة نقل هذا الكتاب الى العربية. فحسب ابن جلجل، فان هذا الكتاب قد بعث به ملك القسطنطينية الى الخليفة الاموي بقرطبة الناصر (وليس المستنصر كما يقول ابن خلدون).

ومع ان ابن جلجل كان معاصراً للفترة التي تم فيها نقل الكتاب الى العربية[20]، فهو لا يقول لنا شيئاً عن اسم مترجمه، ويبقى ابن خلدون من بين المؤلفين المسلمين، هو الوحيد الذي يعطينا اسم مترجم هذا الكتاب.

يبدو أن ابن جلجل هو أول مؤلف اسلامي استعمل «تاريخ اورسيوس»، وذلك في كتابه طبقات الاطباء والحكماء. ان استعمال التراجم والأصول اليونانية معهود في الثقافة العربية، ولكن اهمية «طبقات» ابن جلجل هي في استعماله للترجمات العربية لمصادر لاتينية. ويذكر ابن جلجل «كتاب هوشيوش صاحب القصص»[21] كمصدر

---

(١٧) العبر، ج٢، ص١٨.

(١٨) العبر، ج ٢، ص١٨.

(١٩) العبر، ج ٢، ص١٦٩. والمخطوط الوحيد من هذا الكتاب موجود بخزانة جامعة كلومبيا. انظر المقال الهام الذي نشره ديلافيدا بمجلة الأندلس، العدد ١٩، ص٢٥٧ - ٢٩٣.

(٢٠) تراجمة ابن جلجل نادراً ما يفيدوننا عن تاريخ ميلاده ووفاته فابن الأبَّار في التكملة يقول انه ولد سنة ٣٣٣، ولكنه لا يقول شيئاً عن سنة وفاته. وحسب حاجي خليفة (كشف الظنون، ج ٢، ص١٠٦٩) فانه قد توفي سنة ٣٧٢، وهو مستبعد اذا أخذنا بما يقوله صاحب التكملة من أن ابن جلجل الف كتابه «الطبقات» سنة ٣٧٧.

(٢١) طبقات الأطباء والحكماء، نشر فؤاد السيد، القاهرة، ١٩٥٥، ص٢.

أساسي لكتابه « الطبقات »[٢٢].

يحدثنا ابن ابي أصيبعة عن كيفية وصول كتاب اورسيوس الى قرطبة (وهو ينقل غالباً عن ابن جلجل وان لم يورد اسمه) وذلك في فقرتين نجدهما نفسهما عند ابن القفطي[٢٣]. فهل كون ابن ابي اصيبعة وابن القفطي لا يرجعان مباشرة الى الترجمة العربية لتاريخ اورسيوس، وانما ينقلان عن طريق ابن جلجل، يعني ان هذا الكتاب لم يكن متداولا في عهدهما؟ من المُرجَّح ان يكون الامر كذلك، لان كتاب اورسيوس يكاد يختفي طوال القرون اللاحقة، وسنعثر على ذكر له عند ابن خلدون (٢٤). وإذ يظهر هذا الكتاب بعد اختفاء طويل عند ابن خلدون، فلكي يستعمله استعمالا واسعاً لم نعهده من قبل.

ذلك ان « هُرُشْيوش » هو المؤرخ المسيحي الاكثر وروداً في كتاب العبر، فنحن نجده حين يؤرخ ابن خلدون للفرس، ولليونان ولليهود وللمسيحيين. وهو يثق به كثيراً[٢٥].

« ان ابن خلدون ـ يقول ليفي ديلا ڤيدا ـ هو المؤلف العربي الوحيد الذي استعمل تاريخ اورسيوس استعمالا واسعاً وذكياً، وذلك في كتابه عن التاريخ العام »[٢٦].

٤ ـ تاريخ الاتراك

إن تاريخ مجموعة الشعوب التي يشملها هذا الاسم الواسع والفضفاض « الترك » يشغل في كتاب العبر مكانة لا تقل عن تاريخ الغرب والبربر. ونستطيع ان نقول انه بخلاف

---

(٢٢) انظر الأماكن التي يأخذه فيها عن أورسيوس، المصدر المذكور، ص١١ ـ ١٢، ٣٦.

(٢٣) قارن الفقرات نفسها: عند ابن جلجل، المصدر المذكور، ص١١ ـ ١٢. وعند ابن أبي اصيبعة: عيون الانباء. بيروت ١٩٦٥، ص٣٠. وعند ابن القفطي: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ليبزك، ١٩٠٣، ص١٠.

(٢٤) نشير الى أن المقريزي، تلميذ ابن خلدون، رجع كثيراً الى كتاب أورسيوس، انظر: **الخطط والآثار**، نشر ڤ. ڤييت، القاهرة، 1911، ج1، ص 37، 52، 230؛ ج3 ص 53، 63، 64، 92، 94، 95، ج 4 ص 133، 219، 319. وقد ذكره الحميري: الروض المعطار ص 51، 367، 464، 586.

(٢٥) بصدد فترة القياصرة يورد ابن خلدون (روايتي ابن العميد وأورسيوس معاً، مع تفضيل لرواية هذا الأخير (العبر، ج 2، ص 404 ـ 459). وكذا فيما يتعلق بتاريخ تأسيس مدينة روما يصرح بأنه يؤثر رواية «هرشيوش» على ابن كُريون. أما عن تاريخ الجلالقة باسبانيا، فانه يعتمد على «هرشيوش» وحده (العبر ج 2، ص489 ـ 493).

(٢٦) **المقال المذكور**، ص621. وانظر أيضا مقال عبد الرحمن بدوي: **ابن خلدون ومصادره اللاتينية** (**أعمال ندوة ابن خلدون**، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، الرباط 1981، ص 135 ـ 159).

تاريخ العرب والبربر ، فان ابن خلدون لم يلم بتاريخ « الترك » إلا في المشرق ، مما نتج عنه زيادة هامة في حجم كتابه العبر . وبالفعل فبالاضافة الى فصول كثيرة تتعلق بالترك ، هناك مجلد بأكمله ، وهو المجلد الخامس ، اضيف الى هذا الكتاب ، زيادة على ما افرده المؤلف في التعريف من صفحات عديدة تتعلق بالتتر والمماليك .

فلماذا اذن هذا الاهتمام البالغ الذي يوليه ابن خلدون لتاريخ « الاتراك »؟ وهل ابن خلدون ، وهو يتجه بتاريخه هذا الاتجاه المشرقي ، قد حاد عن مشروعه الاول الذي حدده بالمغرب؟ سؤالان هامان نحاول الآن الاجابة عليهما .

نستطيع ان نستشف وراء اهتمام ابن خلدون بـ « الترك » مجموعة من الاسباب : أ) دور « الأتراك » في تاريخ الإسلام . فالمؤلف لا يفرد جزءاً هاماً من كتابه لتاريخهم ، بل ان هذا التاريخ اتاح له مادة هامة استغلها في نظريته التاريخية العامة . ب) هيمنة « الترك » على المشرق في عصر ابن خلدون . ج) التماثل في النمط الاجتماعي الذي وجده ابن خلدون بين بدو العرب والبربر من جهة ، وبين بدو « الاتراك » من جهة أخرى .

أ ـ دور الاتراك

ان الصورة التي يرسمها ابن خلدون للأتراك هي صورة شعب مُدمّر للعمران[٢٧] وهذه الخاصية وان كانت عنده مشتركة بين شعوب البدو جميعها ، فان ابن خلدون ـ وهو هنا كغيره من المؤرخين العرب ـ قد أبرزها بالنسبة للترك ، لان الامر يتعلق باجتياح هؤلاء للعالم الاسلامي وتحطيمهم لمركز خلافته بغداد . أما على المستوى التاريخي ، فان قوة « الترك » لا تعدلها الا قوة العرب فالامتان تتقاسمان الهيمنة على العالم : العرب في جنوب الارض « والاتراك » في شمالها . وعنده ان هاتين القوتين تتواجهان عبر التاريخ ، وكل واحدة منهما تتداول هيمنتها على العالم على حساب الاخرى ، فتارة يدفع العرب فيتراجع « الاتراك » نحو الشمال ، وتارة يزحف « الترك » لغَزو الجنوب[٢٨] .

ان المؤلف ، وان كان لا يهتم بتحقيق « نظريته » هاته بالتاريخ الذي يعرف ، فواضح أن الامر يتعلق بالتاريخ الاسلامي الذي يقدّم له حركتين من هذا النوع : زحف العرب

(٢٧) العبر ، ج ٥ ، ص٣٦٥ ؛ التعريف ، ص٣٧٤ .
(٢٨) العبر ج ٥ ، ص٧٩٩ ، التعريف ، ص٣٧٢ .

حاملي الدين الجديد حتى أقاليم « الاتراك ». ثم المدّ التركي الذي انتهى باستيلائهم على بغداد. وكثيراً ما ابرز ابن خلدون سقوط عاصمة الاسلام هذه كنقطة تحول في التاريخ (الاسلامي)، وانتهاء المؤسسة السياسية الاسلامية على الحقيقة، أي الخلافة، التي ارتبط ظهورها في التاريخ الاسلامي بالقوة السياسية للعرب[٢٩]. الا ان تغلغل العنصر التركي داخل الدولة العباسية نفسها بدأ قبل هذا الحدث بزمن طويل وذلك ابتداء من الخليفة « المهدي ». ثم جاء الحدث الذي يعتبره ابن خلدون، كغيره من المؤرخين الاسلاميين، حاسماً، وهو مقتل المتوكل على يد الاتراك، فأصبح موالي وخدّام الدولة العباسية هؤلاء سادتها الفعليين، وقد أصبحت الدولة التي أغرق الترف أصحابها عاجزة عن مواجهة جحافل « الاتراك » الغازين، وبهذا انتهت السيادة السياسية للعرب على العالم الاسلامي.

ب ـ الاتراك في عصر ابن خلدون

كان المشرق مجال ملاحظة بالنسبة لابن خلدون وهو يعاين قوة « الاتراك ». كان ذلك اولا في مصر التي كانت تحت حكم المماليك (الذين اعتبرهم ابن خلدون أتراكاً)، وكانت دولتهم أقوى الدول الإسلامية آنذاك[٣٠]. ثم بعد ذلك في سوريا حيث كان حاضراً بدمشق حين حاصرتها جحافل بدو التتر بقيادة تيمورلنك وحتى قبل أن يعاين ابن خلدون هؤلاء التتر عن كثب، ويقضي أياماً في معسكرهم، كان يتابع غزوهم لكثير من البلاد؛ وقد كتب عنهم قبل هذا اللقاء. وقد ترك لنا ابن خلدون عن تيمورلنك، وكذا عن مماليك عصره شهادة تاريخية فذّة.

لا يمكن إلا ان نلاحظ ان وضعية ابن خلدون بمصر كمستظل بظل السلطان برقوق، ثم ابنه فرج، قد وجهت كتابته لصالح المماليك. فهو يُذكّر بأصولهم كرقيق كانوا يُستَجلبون من الشرق الاقصى ليباعوا للأيوبيين بمصر، ولكن ليرى في ذلك عناية ربانية امكنت الاسلام من محاربين متمرسين واجه بهم غزو النصارى (الصليبيين)[٣١]. وقد

---

(٢٩) العبر ج ٥، ص٨٠١ ـ ٨٠٢.

(٣٠) كثيراً ما تحدث ابن خلدون باعجاب عن عمران القاهرة عاصمة المماليك بالمقارنة مع عمران مدن المغرب... المقدمة ص٤٠٠، التعريف، ص٢٤٦ ـ ٢٤٧.

(٣١) العبر، ج ٥، ص٨٠٦.

اسهب في الحديث عن حكم الظاهر بيبرس، والناصر، وعن برقوق بطبيعة الحال الذي كان المؤلف تحت رعايته. فقد تحدث طويلا عن حروب بيبرس الذي وضع دعائم امبراطورية المماليك[٣٢]، وأعاد رسم الخلافة، وجعل مقرها القاهرة بعد ان اضمحلت من بغداد بمقتل الخليفة المستعصم على يد التتر، وذلك بتنصيب عم لهذا الخليفة افلت من مجزرة بغداد[٣٣].

ويعرض ابن خلدون باسهاب اكثر للسلطان الناصر الذي طال حكمه فأمكنه ذلك من وضع مؤسسات راسخة للدولة المملوكية، بل ان المؤلف يعطي - على غير عادته - لائحة باسماء كبار موظفي هذا السلطان[٣٤].

وأهم من هذا كله ما كتبه ابن خلدون عن السلطان برقوق (١٣٨٢ - ١٣٩٩)، لان الامر يتعلق بشهادة مباشرة، فهو هنا لا يذكر اي مصدر[٣٥].

بيد ان تأريخ ابن خلدون لفترة برقوق هذه - وكما اشار الى ذلك ف.ج. فيشل - لا يقول شيئاً عن وقائع هامة، مثل المجاعة التي حلت بمصر في عهد هذا السلطان، ولا نجد شيئاً عن التجارة الهامة التي كانت تربط مصر ببلاد الهند عن طريق اليمن التي كانت اساس الدولة المملوكية؛ فتجارة التوابل والورق الهامة هذه استطاعت ان تخلق فئة قوية من التجار كان لها نفوذ في البلاط، بل هي التي موّلت حملة برقوق ضد تيمورلنك[٣٦]، (والامر يتعلق هنا بضعف التاريخ الاجتماعي، وهذا التاريخ هو عادة اما هزيل او غائب في كتب التاريخ التقليدية). ومع ذلك فان ابن خلدون قد ترك لنا أول سيرة كاملة للسلطان برقوق[٣٧].

ج - ابن خلدون وتيمورلنك

ان لقاء ابن خلدون بتيمورلنك لا بد وأن يكون في نظر صاحب المقدمة ذا دلالة

---

(٣٢) العبر، ج ٥، ص٨٢١ - ٨٤٨.
(٣٣) العبر، ج ٥، ص٨٢٥.
(٣٤) العبر، ج ٥، ص٩٥٠.
(٣٥) بل حتى بالنسبة لتاريخ المماليك، نادراً ما يذكر ابن خلدون مصادره.
(٣٦) ف. ج، فيشل: المرجع المذكور، ص٨٠.
(٣٧) المرجع المذكور، ص٨١.

خاصة، اذ كان التتر آنذاك بقيادة هذا الغازي ينجزون واحداً من «الخروجات التاريخية» لشعب الترك حين ينطلق من مجاله الجغرافي في الشمال قاصداً غزو الجنوب. وكان ابن خلدون شديد الاهتمام بهذا الخروج يدل على ذلك تعدد مصادر أخباره المكتوبة والشفوية، وبعضها لم يسبق الى استعمال. وقد أبدى ابن خلدون اهتمامه هذا حتى قبل ان يلتقي بتيمورلنك: فنحن نجد في العبر تاريخاً لتيمور يقف عند سنة ٧٩٧، أي قبل لقائه بالفاتح التتري، ويستأنف هذا التاريخ في التعريف، بعد هذا اللقاء(٣٨) بل ربما يكون ابن خلدون قد انجز ـ قبل لقائه لتيمور ـ سيرة لهذا الاخير، ويقرؤها عليه بمحضره مما يدهش القائد التتري الذي يسأله من اين استقى اخباره؟ «من التجار الذين لقيتهم بمصر...» يجيب ابن خلدون.

لقد ترك لنا ابن خلدون شهادة مفصلة عن لقائه بتيمورلنك، ونستطيع أن نستخلص منها النقط التالية:

ا ـ ان الخوف هو ما دفع ابن خلدون الى أن يغامر فيذهب الى لقاء تيمورلنك فقد هاله التدمير الفظيع الذي كان يخلفه جيشه حيثما مرَّ، وكان تدمير حلب قريب العهد حيث نهبت واحرقت هذه المدينة عن آخرها. وقد أراد ان يسبق الأحداث، فترك دمشق، متدلياً من سورها، قاصداً معسكر تيمورلنك المحاصر لها، قبل أن يحل بها ما حل بحلب.

ب ـ ان ابن خلدون كان معروفاً في دائرة تيمورلنك التي كانت تضم قضاة ومؤرخين وغيرهم. وحين ذهب علماء من دمشق للقاء تيمورلنك طالبين منه الأمان لأهل دمشق، عادوا ليخبروا ابن خلدون ان القائد التتري سألهم عنه، وهل ما زال بدمشق أم غادرها في ركاب السلطان المملوكي الذي اضطر الى العودة الى مصر لردع تمرد قام ضده.

ج ـ حين قدم ابن خلدون الى تيمورلنك بصفته «القاضي المالكي المغربي»، تحايل بكل علمه ودبلوماسيته لينجو بجلده: فأثناء مقامه بمعسكر تيمولنك ألف بطلب منه موجزاً جغرافياً عن أقاليم ومدن المغرب، وفض نزاعاً حول مسألة الخلافة

(٣٨) العبر، ج ٥، ص١١٣٠.

واستحقاقها حين التجأ أحد دُعَاتِها العباسيين الى الفاتح التتري طالباً منه النصفة، واستعمل نظريته في العصبية ليقوم بعرض امام هذا الأخير مبرراً بها ظُهُورَهُ ونجاح فتوحاته والدور التاريخي لشعب الترك[٣٩].

د - ان معسكر تيمورلنك كما لاحظه ابن خلدون معسكر بدوي صرف. ومرة أخرى وجد تطبيقاً لنظريته في «المجتمع الوحشي» على بَدْوِ آسيا الوسطى هؤلاء ونمط عيشهم (سكنى الخيمة الفروسية الخ...).

وحين استقبال تيمورلنك له، أظهر كل تمرسه بطقوس البلاطات المتحضرة، مما أثار اعجاب القائد البدوي[٤٠].

* * *

إن شهادة ابن خلدون عن شخصية تيمورلنك، وعن حصار دمشق وعن النزاع المغولي المملوكي، لذات أهمية أساسية، وهو ما يؤكده ف. ج. فيشل حين يقارنها بشهادات أخرى معاصرة لا تبلغ قيمة الشهادة التي أثبتها ابن خلدون في التعريف.

فقد كان ببلاط تيمورلنك (حيث كانت الفارسية لغة الثقافة) «مؤرخون» للاشادة بامجاد هذا الفاتح، ولذا فهم يرسمون له صورة فيها الكثير من التزلُّف، بالاضافة الى أن ما كتبوه عن حصار دمشق وتدميرها غير ذي غنى بالقياس الى ما نجده في التعريف. ويستغرب فيشل من كون هؤلاء المؤرخين الرسميين الذين كانت مهمتهم تسجيل تفاصيل سيرة مولاهم لا يقولون شيئاً عن لقائه بابن خلدون[٤١].

أما المصادر المسيحية: مذكرات سفراء، وقناصل، ورحالة واخباريون أوروبيون فهي أيضاً لا تبلغ مبلغ ما كتبه ابن خلدون. وان تنوع هذه الكتابات ليفسَّر باهتمام أصحابها بهذا الفاتح، حليف أوروبا المسيحية ضد المماليك المسلمين[٤٢].

---

(٣٩) التعريف، ص٣٧٢ - ٣٧٦.

(٤٠) التعريف، ص٣٧٠.

(٤١) من هؤلاء نظام الدين الشمسي (ت١٤٠٥) الذي كلفه تيمورلنك بأن يؤلف له «ظفرنامة» (كتاب النصر)، ويروي في فصل من فصوله غزوه لحلب ودمشق. وهذا الكتاب قد اتمه شرف الدين اليزدي (ت١٤٥٤).انظر ف. ج. فيشل: المرجع المذكور، ص١٠٥.

(٤٢) من السفراء الذين كانوا يوطدون العلاقات بين البلاد الأوروبية وتيمورلنك: جان لارشوفيك، مبعوث تيمور=

ومن المستغرب ، كما يلاحظ فيشل ، ان المصادر المسيحية ، كالمصادر الفارسية ، تجهل أو تتجاهل مقام ابن خلدون بدمشق.

أما المصادر العربية فلدينا شهادة كتبها شخص عاش طويلاً في كنف تيمورلنك ، وهو شهاب الدين الأنصاري المكنى بابن عرب شاه . ففي سنّ السادسة عشرة سقط أسيراً في يد تيمورلنك الذي حمله الى سمرقند حيث قضى سنين عديدة . وقد دعته تجربته هذه الى وضع كتاب اسماه عجائب المقدور في اخبار تيمور ، وهو عبارة عن تنديد بالفاتح وادانة لتدميره حلب ودمشق تدميراً يتحدث عنه الكاتب في كثير من الفظاعة ، فيذكر ابادة جميع سكان قلعة حلب[٤٣] ، واحراق مدينة دمشق[٤٤] . ويعطي لائحة بأسماء القضاة الذين فتك بهم تيمور ، مما يبرر تخوفات ابن خلدون الذي سبق الأحداث وسعى الى لقاء تيمور قبل أن تسقط المدينة[٤٥] .

ولكن الذي يعنينا على الخصوص ، هو هذه الشهادة الهامة التي أوردها ابن عرب شاه عن لقاء ابن خلدون بتيمورلنك . ويسجل ابن عرب شاه وصفاً لابن خلدون أثناء هذا اللقاء فقد كان يرتدي لباساً مغربياً : برنسا أسود رقيقاً ، ويضع عمامة خفيفة ، فصيح العبارة ...[٤٦] . ويؤكد ابن عرب شاه ان ابن خلدون أتى ليتحدث باسم أعيان دمشق ،

= الى ملك فرنسا شارل السادس . وقد كتب « مذكرات » جد مقتضبة فيا يخص غزوه لسوريا وتدمير حلب ودمشق .

وقد ترك أيضاً كونزاليس دي كلافيخو ، سفير قشتالة وليون لدى تيمور مذكرات اسماها : سفارة في بلاط تيمورلنك بسمرقند ، وهي وثيقة هامة عن حياة هذا الأخير وبلاطه ولكن مؤلفها لم يزر سوريا ولذا فان ملاحظاته تنصب أساساً على سمرقند ، ولا يشير إلا عابراً لغزو دمشق .

أما المؤرخون البيزنطيون (أمثال فرانتزيس وشالكوكونديلاس ، ودوكاس ، فلا يهتمون سوى بمعارك أنكورة وسميرنه .

ولكن لدينا شهادات أخرى أكثر صحة ، تركها رعايا أوروبيون بالمشرق ، قناصل وتجار وغيرهم . فقد كانت حلب ودمشق ذات تجارة مزدهرة تجتذب اليها تجاراً أوروبيين ، والايطاليين منهم خاصة ، يقيمون بها مكاتب تجارية . وقد ترك أحدهم وهو عمانويل بيبلوتي ، الذي قضى سنوات طويلة في مدن شرق المتوسط ، كتاباً عن مصر يذكر في فقرة منه سقوط دمشق .

(٤٣) عجائب المقدور في اخبار تيمور ، كالكوتا ، ١٩١٨ ص١٩١ - ١٩٥ . انظر أيضاً كتاب مارسيل بيرون : تيمورلنك (باريس ١٩٦٣) الذي يضم كتاب ابن عرب شاه مع شهادات أخرى معاصرة .

(٤٤) المصدر المذكور ، ص٢٣٣ - ٢٣٥ .

(٤٥) المصدر المذكور ، ص٢٣٦ - ٢٣٧ .

(٤٦) المصدر المذكور ، ص٢١٢ .

فقد قصده هؤلاء إبان حصار المدينة الى المدرسة العادلية حيث كان ينزل، والتمسوا منه أن يكون رسولهم الى تيمورلنك. وهنا تتفق رواية ابن عرب شاه مع ما رواه ابن خلدون نفسه ولكن الروايتين تختلفان مع ذلك في عدد من النقط(٤٧).

* * *

أما مؤرخو القرن التاسع هـ الخامس عشر م، فهم- كابن عرب شاه - ينعتون تيمورلنك بالطاغية، ويبرزون فظاعة غزواته، ويفصلون أكثر من المصادر الأوروبية والفارسية في غزوه لسوريا(٤٨).

هكذا يتضح اذن وكما تبينه الدراسة المقارنة التي قام بها فيشل، أن ما كتبه ابن خلدون عن تيمورلنك وعن النزاع المغولي - المملوكي، يتفوق على ما تقدمه الكتابات الفارسية والمسيحية والعربية، وهو بذلك يكون أول من أوجَد في العربية خبراً صحيحاً عن تيمورلنك وحربه للماليك، وهي مساهمته الأساسية في التاريخ العربي أثناء اقامته في مصر(٤٩).

* * *

ان مكانة تاريخ «الترك» في كتاب العبر تتبين أيضاً من أهمية المصادر المستعملة ولا تظهر هذه الأهمية في تعدد هذه المصادر التي يرجع اليها ابن خلدون فحسب، بل وأيضاً بما يعمد اليه من اختيار من بين ما يتوفر عليه من مصادر؛ بالاضافة الى أن المؤلف، وهو يحرص على أن يكون تاريخه هذا دقيقاً يسعى الى استقاء الأخبار من منابعها الأصلية، كشهادات الذين عاينوا الأحداث عن كثب، خاصة الأحداث القريبة العهد، وهكذا لجأ الى الشهادات الشفوية والمكتوبة لكبار الموظفين والتجار والرحالة.

لقد أفاد ابن خلدون كثيراً من ابن فضل الله العمري فيا يخص قبائل «الترك» ومواقعهم وتاريخهم. ان هذا الرحالة الكبير معاصر ابن خلدون ومؤلف الكتاب الضخم،

---

(٤٧) ف، ج، فيشل يرى أن رواية ابن خلدون هي الأصح، انظر كتابه: ابن خلدون وتيمورلنك، كاليفورنيا ١٩٥٢ هامش، ٤١ - ٤٨.

(٤٨) واضح، حسب فيشل، أن ما كتبه هؤلاء المؤرخون ما هو إلا صدى لرواية ابن خلدون: ابن خلدون في مصر ص١٠٨.

(٤٩) المرجع المذكور، ص١٠٨.

مسالك الأبصار في ممالك الأمصار والذي اهتم كثيراً بشعوب آسيا، هو مرشد ابن خلدون فيما يتعلق بالأقطار القاصية، جغرافياً وتاريخياً، خاصة في المسائل التالية: أصول الترك(٥٠)، وسيرة جنكيزخان(٥١) والامبراطورية التي أسس، وما نتج عن انقسامها من دول(٥٢)، وكذا عن أصول تيمورلنك وكيفية استيلائه على السلطة(٥٣).

ويرجع ابن خلدون فيما يتعلق أيضاً بالقبائل التركية الى الادريسي(٥٤) (ويسميه «صاحب روجار» أي ملك صقلية النرمندي الذي وضع له الادريسي كتاب نزهة المشتاق، ونشير الى أن كتاب الادريسي هذا هو المرجع الجغرافي الأول لمقدمة ابن خلدون.

أما عن المؤرخين، فان ابن الأثير هو الذي يرجع إليه كتاب العبر أكثر من غيره فيما يخص تاريخ «الترك». وحتى حين لا يذكر ابن خلدون اسم ابن الأثير، فان كتاب العبر يتابع كتاب الكامل. صحيح أن اسم ابن الأثير لا يرد في المقدمة ولكن هذا لا يعني أن مؤلفها كان يجهل تاريخه. وقد تفسر المكانة التي يشغلها كتاب الكامل عند ابن خلدون بكون مؤلفه بالنسبة لكبار المؤرخين ينتمي الى فترة متأخرة نسبياً، مما جعله يؤرخ لأحداث كبرى متأخرة عرفها تاريخ الاسلام(٥٥).

وهكذا يستند ابن خلدون على ابن الأثير في سرده لغزو الترك لبلاد الاسلام، وهو حدث عده فاصلاً في التاريخ لأنه أنهى سيادة العرب على العالم الاسلامي(٥٦). وكذا بالنسبة لتاريخ الدولة السنية التي أقامها السلاجقة الأتراك، يعتمد ابن خلدون غالباً على ابن الأثير، وقد يرجع ابن خلدون الى البيهقي(٥٧). أحياناً يلاحظ ابن خلدون أن ما يَسْرُدُه ابن الأثير ناقص أو غير دقيق، فيورده. وهو يعتذر عن عدم توفره على مصادر أدق وأوفى.

(٥٠) العبر، ج ٥، ص٧٩٩.
(٥١) العبر، ج ٥، ص١١١٧ وما بعد.
(٥٢) العبر، ج ٥، ص١١٢٥.
(٥٣) العبر، ج ٥، ص١١٢٩ وما بعد.
(٥٤) العبر، ج٥، ص٧٩٩.
(٥٥) ان الأحداث التي يؤرخ لها كتاب الكامل تمتد حتى سنة ٦٢٩ هـ.
(٥٦) العبر، ج٤، ص٨٤٥ - ٨٩٠.
(٥٧) العبر، ج ٥، ص١٧٩.

يذكر ابن خلدون مصادر العمري(٥٨). ولكنه أحياناً يرجع مباشرة الى بعض هذه المصادر(٥٩)، مثل شمس الدين الاصبهاني الذي ينعته بـ: «امام المعقولات بالمشرق»(٦٠). ويرجع كذلك الى أبي الفدا أو «صاحب حماه» كما يسميه، وينقل عنه كل ما يتعلق بذرية جنكيزخان(٦١). كما يعتمد عليه بصدد حدث هام وهو اعادة السلطان بيبرس لرسم الخلافة ونقلها الى القاهرة(٦٢) ويرجع كذلك إلى النَّوَوِي عن «جماعة من المؤرخين(٦٣)».

ولكن ابن خلدون يستعمل أيضاً مصادر عن «الأتراك» لم يسبق اليها. وهكذا يرجع الى النسائي، أحمد بن علي، «كاتب السلطان جلال الدين بن خوارزم شاه»(٦٤)، والذي رافق سلطانه في حروبه مع جنكيزخان. ولعل وظيفة هذا الكاتب قد امكنته من أن يعيش الأحداث عن كثب، والتي ضمنها كتاباً له في التاريخ يستقي منه ابن خلدون أخبار السلطان خوارزم شاه وبنيه(٦٥). ولأهمية هذا المصدر فهو يفيد منه كذلك في اخبار الصين(٦٦) وقبائلها وعن دولة جنكيزخان(٦٧).

استعمل ابن خلدون كذلك كتابات كبار موظفين ورجال دولة، مثل «تاريخ» أبي الطيب رشيد الدولة الحمداني، الذي أفاد منه أخباراً عن التتر وانسابهم وقبائلهم(٦٨). ولكي يعمق معرفته بهؤلاء التتر، يرجع كذلك الى ما كتبه أحد سلاطين المماليك، بيبرس البندقداري (الظاهر بيبرس)، الذي لعب دوراً أساسياً في اقامة دولة المماليك القائمة بمصر آنذاك(٦٩).

(٥٨) العبر، ج ٤، ص٨٤٥.
(٥٩) مثل نظام الدين الصيادي، وهو من أهم مصادر العمري: العبر ج ٥، ص١١٢١.
(٦٠) وهو تلميذ للطوسي من هذه المدرسة الكلامية ـ الفلسفية التي تمتد الى الغزالي. ونُذكِّر بأن كتاب لباب المحصل، الذي ألفه ابن خلدون باشراف أستاذه الآبلي، هو مختصر لكتاب المحصل لفخر الدين الرازي، أحد شيوخ هذه المدرسة: العبر، ج ٥، ص١١٢٤ ـ ١١٢٥. وعن شمس الدين الأصبهاني، انظر: ابن حجر، الدرر الكامنة، ج ٣، ص١٠٧.
(٦١) العبر ج ٥، ص١١٣٤.
(٦٢) العبر، ج ٥، ص٨٢٨.
(٦٣) العبر، ج ٥، ص٨١٨ ـ ٨٨٢.
(٦٤) العبر، ج ٥، ص١١١٨.
(٦٥) العبر، ج ٥ ص٢٦٣.
(٦٦) العبر، ج ٥، ص١١١٨.
(٦٧) العبر، ج٥، ص١١٦٣.
(٦٨) العبر، ج ٥، ص١١٦٣.
(٦٩) العبر، ج ٥، ص٨٠٤ ـ ٨٠٦ وعن دور هذا الأمير انظر: العبر، ج ٥ ص٨٢٢.

حرص ابن خلدون على استكمال معلوماته عن « الترك » باللجوء الى المصادر الشموية، وهي مصادر هامة أتيحت له في مصر التي كانت آنذاك مركز الثقافة الاسلامية. ومركز أهم تجارة عرفها الشرق في ذلك العصر.

وهكذا استطاع ابن خلدون أن يلتقي فيها بعلماء وتجار كانوا يفدون من الصين ومن بلاد أخرى بآسيا الوسطى، وكان يستعلم من هؤلاء خاصة عن سيرة تيمورلنك وقبيلته، وقد استطاع أن يجمع مادة أدهشت تيمورلنك نفسه. ونحن نصادف في العبر مثل هذه العبارات: « وأخبرني من لقيته من أهل الصين... »، « واخبرني الفقيه برهان الدين الخوارزمي من علماء خوارزم... »[٧٠].

* * *

تتضح اذن عناية ابن خلدون بتدقيق أخباره عن « الترك » وأهمية المصادر التي لجأ اليها. فاهتمامه بالترك كان لدور هؤلاء الكبير في تاريخ الاسلام، وكذلك لكونهم كانوا في نظره أهم قوة مشرقية في عصره.

والآن بعد أن حللنا مكانة التاريخ المشرقي في كتاب العبر لنحاول الاجابة على سؤالنا الأساسي: **ماهو الحقل التاريخي الخلدوني، وما علاقته بنظرية ابن خلدون في التاريخ ؟.**

---

(٧٠) العبر، ج ٥، ص١١٢٩

الفصل الرابع

الحقل التاريخي لابن خلدون

١ ـ أي تاريخ؟

نستطيع الآن ، أن نحاول الإجابة على أسئلة سبق طرحها : أليست النسخة الشرقية لكتاب العبر المشتملة على إضافات هامة أنجزها ابن خلدون خلال السنوات الأخيرة من إقامته بمصر ، متجاوزة للتصميم الأصلي لنفس الكتاب الذي وضعه المؤلف بقلعة ابن سلامة ، ذلك التصميم الذي كان يقتصر على تاريخ الشعبين القاطنين بلاد المغرب؟ ثم ، ما هو نوع التاريخ الذي يضمه ، في النهاية ، كتاب العبر؟ .

تلزم الإشارة ، بداءة ، إلى أن المؤلف يقع في الغموض عندما يتحدث عن موضوع تاريخه ، مثلاً ، في الصفحات الأولى من المقدمة حيث يحدد مشروعه التاريخي ، يتحدث أحياناً عن تاريخ بلدان المغرب أو بدقة أكثر ، عن تاريخ الشعبين اللذين سكنا في هذه البلاد : « ... فأنشأت في التاريخ كتاباً (...) وبنيته على أخبار الأمم الذين عمروا المغرب في هذه الاعصار (...) وهما العرب والبربر »[١] . ويقول في موضع آخر : « وأنا ذاكر في كتابي هذا ما أمكنني منه في هذا القطر المغربي إما صريحاً أو مندرجاً في أخباره وتلويحاً ، لاختصاص قصدي في التأليف بالمغرب ... »[٢] .

---

(١) المقدمة ص٦ .

(٢) المقدمة ص٣٣ .

وتارة أخرى، يتحدث ابن خلدون عن التاريخ الكوني: « فاستوعب أخبار الخليقة استيعاباً (...) ولم أترك شيئاً في أولية الأجيال والدول، وتعاصر الأمم الأول... »[٣].

ما يزيد في هذا الغموض، هو اتخاذ ابن خلدون للمسعودي نموذجاً. ويحقّ لنا أن نتساءل لماذا اختار هذا المؤرخ بالذات؟ ذلك أن ابن خلدون يعتبر كتاب مروج الذهب بمثابة مرحلة حاسمة في الاستوغرافيا الإسلامية. فهو يرى أن المسعودي قد سجّل أكمل تاريخ للعالم في عصره، فأصبح « أصلاً يقتدي به من يأتي من المؤرخين من بعده ». إلا أنه بعد أن أنجز المسعودي مشروعه التاريخي الكبير سنة ٣٣٠ هجرية، « تبدّلت الأحوال جملة، فكأنما تبدّل الخلق من أصله، وتحول العالم بأسره »، ولم تتفطن الأستوغرافيا لهذا التحول بسبب من رسوخ التقليد، لذلك يرى ابن خلدون ضرورة إعادة كتابة تاريخ العالم المتحول: « ... فاحتاج لهذا العهد من يدوّن أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها »[٤]. ثم يقترح ابن خلدون نفسه للاضطلاع بهذه المهمة أي أن يكون مسعودي عصره.

سيتعلق الأمر، إذن، بتاريخ كوني، ما دام ابن خلدون يتخذ كتاب مروج الذهب، نموذجاً له. غير أن موقف ابن خلدون في هذه المسألة ليس كذلك واضحاً. فهو يسارع إلى القول بأنه لن يستطيع كتابة تاريخ موسع يشمل كل أرجاء العالم، كما فعل المسعودي الذي أتيح له القيام برحلات بعيدة والوقوف مباشرة على أخبار الأمم والممالك. وما يهمه أكثر هو تاريخ المغرب الذي قصّر المسعودي في استيفاء أحواله. لذلك يتصدّى ابن خلدون لسدّ هذه الثغرة الملحوظة في مجموع كتابات الاستوغرافيا الإسلامية[٥].

هل يتعلق الأمر بتاريخ كوني من نوع تاريخ المسعودي، أم بتاريخ المغرب، بل تاريخ شعبيه، ذلك التاريخ المتموضع داخل التاريخ العام؟ إننا نميل إلى ترجيح الفرضية الثانية.

في هذه الحال، كيف نفسر الإضافات التي ألحقت بكتاب العبر في مرحلته الشرقية؟.

---

(٣) المقدمة ص٧.
(٤) المقدمة ص٣٣.
(٥) المقدمة ص٣٣.

لنحاول النظر أولاً إلى الحيز الذي أراد ابن خلدون أن يخصصه لتاريخ الشعوب الأخرى بالمقارنة مع تاريخ العرب والبربر. يقول في هذا الصدد: « .... فزدت ما نقص من أخبار ملوك العجم بتلك الديار، ودول التّرك فيما ملكوه من أقطار، واتبعت بها ما كتبته في تلك الأسطار، وأدرجتها في ذكر المعاصرين لتلك الأجيال من أمم النواحي، سالكاً سبيل الاختصار والتلخيص »(٦).

بهذه الفقرة الهامة في المقدمة والمكتوبة في المشرق يوضح لنا ابن خلدون العلاقة التي أقامها بين التواريخ التي دوّنها عن المشرق وبين تاريخه الأصلي. والكلمات الأساسية في النص الذي استشهدنا به تشير بوضوح إلى هذه العلاقة: « أثبتت »، « أدرجت »، « المعاصرين »، « الاختصار »، « التلخيص ». يمكن القول إذن، بأنه حتى عندما كان في المشرق، كان الأمر يتعلق بتاريخين: تاريخ أساسي (هو تاريخ العرب والبربر)، وعليه أقام دعائم الكتاب « وبنيته على أخبار الأمم الذين عمروا المغرب... »، والآخر هو تاريخ الأمم الأخرى، كتبه ليبين موقع التاريخ الأول ضمن مختلف حقب التاريخ الكوني: « ولما كان مشتملاً على أخبار العرب والبربر، من أهل المدر والوبر، والإلماع بمن عاصرهم من الدول الكبر (...) سميته كتاب العبر... »(٧).

حتى أثناء إقامته بالمشرق، لم يكن هدف ابن خلدون معالجة جميع التواريخ في حد ذاتها، بحيث ينتهي إلى نوع من التاريخ الكوني. يؤكد ذلك أنه بالنسبة لتواريخ غير العرب وغير البربر، لم يقصد لأكثر من « الإلماع »(٨) إليها. فهل أراد ابن خلدون، من قوله بأنه اقتصر على الإلماع بمن عاصر العرب والبربر إلماعاً مختصراً ملخصاً، أن يبرّر عَمَلَهُ أمام جميع من قد يأخذون عليه عدم كفاية معرفته بالتاريخ المشرقي؟.

الواقع أن كثيراً من المؤلفين المشارقة قد وجدوا الجزء المشرقي من كتاب العبر، ضعيفاً مخلاً، وهو بالذات الجزء الذي أضافه أو كتبه بالمشرق، في حين اعترفوا بقيمة القسم الخاص بتاريخ بلاد المغرب.

يقول العيني، معاصر ابن خلدون، بأن هذا الأخير: « له تاريخ في سبع مجلدات،

---

(٦) المقدمة ص٣٣.
(٧) المقدمة ص٦.
(٨) هذه الكلمة الأساسية أهملت في الترجمة الفرنسية للمقدمة سواء عند دوسلان أو في ترجمة فانسان مونتي.

أمعن فيه ما يتعلق ببلاده، ولم يطلع على الأمور التي وقعت في بلاد المشرق، على جليتها، يظهر ذلك لمن ينظر في كلامه»(٩). ويورد ابن حجر، تلميذ ابن خلدون والذي لم يكن يحبه، نفس الحكم الذي أصدره العيني متبنياً له(١٠).

لكن مما يثير الانتباه، أن مؤرخي مصر كلما قوّموا التاريخ المشرقي لابن خلدون هذا التقويم، أصدروا في الآن نفسه حكماً متشدّداً على حياته الخاصة بالقاهرة، إنهم ينتقدون «سلوكه المشين» معتمدين في ذلك على ما رواه معاصراه، العيني والبشبيشي اللذان تحدثا عن بيت للمتعة على النيل كان يملكه ابن خلدون كما تحدّثا عن شذوذه الجنسي... ورغم أن ابن حجر كان متصلاً بابن خلدون، فإنه يورد أحاديث هذين المؤرخين(١١).

ونجد السخاوي وهو تلميذ آخر لابن خلدون، أشد قساوة في حق أستاذه(١٢) وسجل الكثيرون سلوكه المتعالي، وبخاصة عندما كان يمارس وظائف القضاء(١٣) كما أخذوا عليه أيضاً ميله إلى المخالفة، مما قد يدل على استقلال في التفكير(١٤).

كان حكم المؤلفين المشارقة، إذن على ابن خلدون حكماً متشدداً وعندما امتدح أحد تلامذته، وهو المقريزي، المقدمة، وُجد من فسر ذلك بكون ابن خلدون أكد في كتابه النسب الشريف للفاطميين وهو أمر يوافق المعتقدات السياسية لصاحب كتاب «الخطط»(١٥). لكن أليس غريباً أن معاصري ابن خلدون المشارقة، في كل مرة يقوّمون

(٩) العيني: عقد الجمان، ذكره عبدالرحمن بدوي في كتابه: مؤلفات ابن خلدون ص٢٨٨.

(١٠) ابن حجر: إنباء الغمر بأنباء العمر، مخطوط بالمكتبة الوطنية الفرنسية، رقم ١٦٠١ ورقة ٢٣١.

(١١) ابن حجر رفع الإصر عن قضاة مصر، القاهرة ١٩٥٧ القسم الأول ص٣٤٤، والمخطوط المذكور، ورقة ٢٣٣٢.

(١٢) الضوء اللامع، القاهرة، ١٣٥٤ هـ، ج٤، ص١٤٦.

(١٣) أثار ابن خلدون عداء معاصريه المصريين بسبب سلوكه الذي اعتبروه متغطرساً، وقد استمر في ارتداء اللباس المغربي وكان يرفض ارتداء الزي الرسمي للقضاة. على أن المؤلفين الذين سجلوا تشدد ابن خلدون وغطرسته كلما تقلد منصب القضاء يعترفون بأنه كان عادلاً ونزيهاً: ابن حجر: إنباء الغمر مخطوط، ورقة ٢٣١؛ رفع الإصر، ج١ ص٥٤٥، السخاوي: الضوء اللامع ج٤، ص١٦٤، ابن تغري بردى: المنهل الصافي، مخطوط بالمكتبة الوطنية رقم ٢٠٧١ ج٤ ورقة ٤٩. أنظر كذلك التعريف، ص٢٥٧ حيث يتحدث ابن خلدون عن سلوكه كقاض.

(١٤) يقول عنه ابن حجر في كتابه رفع الإصر: «وكان يحب المخالفة في كل شيء» ج١، ٣٤٥.

(١٥) ابن حجر: المصدر المذكور، ١، ٣٤٧، والسخاوي: الإعلان ص١٤٧.

عمله التاريخي يقرنون ذلك بالحديث عن « سلوكه »؟ ألا يكون الجمع بين هذين النوعين من النقد منقصاً من قيمة الحكم المتعلق بالعمل التاريخي لابن خلدون؟.

من جهة أخرى، دائماً يعتمد حماس هؤلاء المؤلفين للتنقيص من القيمة التاريخية لعمل ابن خلدون، على حكم ابن الخطيب عن هذا الأخير[١٦]. غير أن الصورة التي يرسمها كتاب الإحاطة لابن خلدون ليست صورة مؤرخ، بل صورة فيلسوف، ذلك أنه في الفترة التي تحدث ابن الخطيب عن ابن خلدون لم يكن هذا الأخير قد أصبح مؤرخاً، وسيصبح مؤرخاً ابتداء من فترة إقامته في « القلعة »، أي بعد وفاة ابن الخطيب. وهذا ما يظهر أن هؤلاء الكتاب الشرقيين ينسونه، فيحكمون على ابن خلدون المؤرخ وهم يستشهدون بصورة رسمت لشخصيته حينما كان يهتم أساساً بعلوم الفلسفة وعلم الكلام.

حرص ابن خلدون، إذن، على تنبيهنا إلى أن كتابه ليس تاريخياً كونياً، وإذا كان قد قال مرة بأن كتابه « شمل تاريخ الخليقة » فإننا نعتبر هذا القول مجرد طريقة في الكلام لا تنطبق ألفاظها على مقاصده. ذلك أن إلقاء نظرة سريعة على فهرست كتاب العبر يؤكد بأنه ارتكز على موضوع أساسي هو تاريخ العرب والبربر، والتواريخ الأخرى معالجة فيه بشرطين اثنين: أولهما، أن كل تاريخ خاص لا بد له أن يتموضع بالنسبة للتاريخ الكوني: « ... وهي أن التاريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل، فأما ذكر الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأعصار فهو أسٌّ للمؤرخ تنبني عليه أكثر مقاصده »[١٧]. وثانيهما، أن تلك التواريخ لها علاقة بتاريخ العرب والبربر، وهي علاقة « المعاصرة » (يذكر لفظة المعاصرة في صفحة ٦، وكذلك في عنوان كتاب العبر ... ومن عاصرهم من ذوي السلطان ...). لذلك فهو يشير باختصار إلى تلك التواريخ ليتمكن من مَوْضعة مختلف حقب تاريخ شعبي المغرب.

إن تاريخ ابن خلدون يبدأ بالتحدث عن الخليقة، أي أنه يحكي قصة الأزمنة القديمة المبتدئة بالخلق، حسب ما ورد في « تاريخ » التوراة؛ والمؤلف يقص علينا ذلك باختصار أكثر، مما يتيح له أن يطبعه ببصماته، ملحاً على المظهر « الاجتماعي » لاستخلاف[١٨] الله

---

(١٦) ابن حجر: إنباء الغمر، المخطوط المذكور ورقة ٢٣٢، رفع الإصر، ج١ ص٣٤٤، السخاوي: الضوء اللامع، ج٤، ص١٤٦.

(١٧) المقدمة، ص٣٢.

(١٨) إن هذا المصطلح القرآني الهام الذي أولاه المفسرون والجغرافيون والمؤرخون اهتماماً خاصاً، قد أثر كذلك في=

الناس في الأرض. وفي العرض التقليدي الذي يسوقه لنا عن توزيع أهم فئات السُّلالات البشرية فوق ظهر البسيطة، يعتمد ابن خلدون على وصْفٍ جغرافي للمناطق؛ ويبدي تشككه في منهج المؤرخين الذين يميزون بين الشعوب على أساس من النسب وحده. ويشير كذلك إلى أن الطوفان ليس «حدثاً» كونياً عاماً رغم اعتباره حاسماً في التاريخ، ما دامت أمم مثل الهنود والفرس تجهل الطوفان(١٩). إلا أن هذه الإشارات مجرد تحفظات بدون عواقب، لأن ابن خلدون سرعان ما يعود إلى التقاط خيوط التاريخ الذي عارضه أو أبدى تحفظات حول بعض أحداثه.

بعد هذا القسم الأول، يقدم ابن خلدون تصميم كتابه المعتمد على تاريخ الشعبين السابقين مع ذكر الأمم الأخرى التي أشار إليها تاريخها في ثنايا كتابه.. وعنده أن التوافق قائم بين العرب الذين ينقسم تاريخهم إلى أربعة «أجيال»، وبين أمم «العجم»، أي تواريخ الفرس وبني إسرائيل والمسيحيين وغيرهم، وهي التواريخ التي كتبها أثناء إقامته بالمشرق وأدمجها في كتابه باعتبارها تواريخ «معاصرة» للجيل الثاني، جيل «العرب المستعربة». أما تاريخ «الترك» فقد عالجه باتصال مع تاريخ الجيل الرابع، أي تاريخ العرب دعاة الإسلام ومؤسسي أمبراطوريته.

لكن تاريخ «الترك» هذا، الذي أفاض فيه ابن خلدون بكيفية استثنائية، ألم يفلت من إطار «المعاصرة» الذي حدده المؤلف للتواريخ غير العربية وغير البربرية؟ نجيب على هذا التساؤل، بأنه رغم الاهتمام الخاص الذي أبداه مؤرخنا بهذا القسم التاريخ وذلك للأسباب التي أشرنا إليها، فإن ما فعله يظل في حدود التصميم الأولي لكتاب العبر كما أخبرنا هو بذلك في نهاية الجزء الخامس المخصص بأكمله لتاريخ الترك: «وإلى هنا انتهت أخبار الطبقة الثالثة من العرب ودولهم وهم الأمم التابعة للعرب، بما تضمنه من الأمم الإسلامية شرقاً وغرباً لهم ولمن تبعهم من العجم...»(٢٠).

إلا أنه وراء الاهتمام الذي يوليه ابن خلدون لتاريخ «الترك». يمكن أن نتبين سبباً أكثر عمقاً يتصل باعتبارات ذات طبيعة نظرية. فصاحب المقدمة، قد وجد عند

= مفهوم العمران عند ابن خلدون، سنتحدث عن ذلك بتفصيل في الفصل السادس.

(١٩) العبر، ج٢، ص١٠.

(٢٠) العبر، ج٥، ص١١٩١.

« الترك » كمجتمع وكتاريخ حقلاً ممتازاً للتدليل على نظرياته المتعلقة بالعمران ، وبمفهومه للتاريخ ، تدليلاً مستفيضاً. و « الترك » حاضرون في المقدمة وفي العبر كمجتمع من الصحراء ، ومن ثم فإنه يخضعهم لقوانين الاجتماع الوحشي على غرار ما فعل مع البدو من العرب والبربر الذين يكونون الحقل الأول والأساسي لملاحظة مؤرخنا. من جهة أخرى ، فإن النظرية الخلدونية في التاريخ القائمة على العصبية والمتصلة أساساً بتاريخ المجتمعات القبلية ، ستمتد لتشمل تاريخ « الترك ». وقد استخلص ابن خلدون تماثلاً على مستوى العمران في بعديه الاجتماعي والتاريخي ، ما بين العرب والبربر أولاً ، ثم مع الترك ثانياً مما ساعده على توسيع نظريته الواردة في المقدمة والخاصة ببلدان المغرب.

لنشرع الآن بعرض عناصر هذا التماثل على مستوى العمران بين هذه الشعوب الثلاثة :

إن حديث ابن خلدون عن كل واحد من هذه الشعوب الثلاثة يخلص إلى حقيقة أساسية وهي : أهمية الصحراء في وجود تلك الشعوب ، ومجموع النظرية الاجتماعية التاريخية المتصلة بها تنحدر من هذه الحقيقة. نجد ذلك واضحاً منذ بداية المقدمة ، عندما يتصدى المؤلف لتحديد العمران في إطاره الجغرافي. وهذا المدخل الهام إلى الاجتماع البشري لا يخرج عن نطاق جغرافية بَطْلِيْموس وجغرافية العرب ، وبخاصة ما كتبه الشريف الإدريسي[٢١]. وصف الأرض الوارد في المقدمة ، هو ما يسميه الجغرافيون العرب بـ : « صورة الأرض » والتي قسموا فيها المعمور إلى مناطق مناخية سموها « الأقاليم السبعة ». والحر الموجود في أقاليم الجنوب والبرد في أقاليم الشمال لا يساعدان على ازدهار العمران الذي يكثر في الأقاليم الوسطى (الثالث والرابع والخامس) الواقعة وسط الأرض. فهذه الأقاليم تساعد ، باعتدالها ، على ازدهار العمران ، ويكون سكانها معتدلين في تكوينهم أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً. من ثم يكونون أكثر استعداداً لإنتاج الحضارة وللاضطلاع بالرسالات السماوية... وحتى الله يختار رسلاً جديرين بحمل رسالته وتبليغ كلماته ، وهؤلاء لا يمكن أن يوجدوا إلا في هذه الأقاليم التي يقطنها أفضل الناس. وليس فقط لأن أية حضارة لا يمكن أن تظهر خارج هذا الجزء المعتدل من المعمور ، ولكن أيضاً لأن التاريخ يحدث حقيقة في ذلك الجزء. ويعدد ابن خلدون الأمم التي توجد في هذه الأقاليم المخصوصة بالاعتدال : « ...وهؤلاء أهل المغرب والشام

(٢١) أنظر المقدمة ، صفحات ٤٤ - ٩١.

والحجاز، واليمن، والعِرَاقَيْن، والهند، والسند، والصين وكذلك الأندلس، ومن قرب منها من الفرنجة والجلالقة، والروم، واليونانيين، ومن كان مع هؤلاء أو قريباً منهم في هذه الأقاليم المعتدلة»[٢٢]. نتيجة لذلك، جعل ابن خلدون هذه الأمم موضوع تاريخ كتاب العبر. وهذا هو الحقل الجغرافي التاريخي للأستوغرافيا الإسلامية. إلا أن ما يهمنا هنا، هو وجود رقعة صحراوية تحاذي الأقاليم الثلاثة المعتدلة. وخاصة الإقليم الثالث. وتوجد مناطق صحراوية حتى في الإقليم الرابع المعتبر أفضل الأقاليم. ألا يكون مستغرباً وجود هذه المناطق الصحراوية في جزء من العالم يفترض في شروطه المناخية أن تكون أكثر ملاءمة لازدهار العمران؟ سؤال يفرض نفسه ما دام ابن خلدون يرى أن نمط المجتمع الذي تنجبه الصحراء هو مجتمع غير سياسي ومهدد بطبيعته للحضارة. ومن بين الأمم الموجودة في هذا الحقل الجغرافي التاريخي: العرب والبربر والترك الذين يحتلون الحيز الأكبر من هذه الرقعة الصحراوية. وهذا هو ما يكون قاعدة التماثل الاجتماعي الذي يبرزه ابن خلدون ويستخلص منه خلاصاته النظرية. وكلما تعلق الأمر بوصف أحد هذه الشعوب الثلاثة وصفاً اجتماعياً، نجده يشير إلى التشابه القائم مع الشعبين الآخرين. وغالباً ما يتخذ العرب النموذج ـ المثال ـ فلكونهم اقتصروا على تربية الإبل، فقد أنشأوا أكمل نموذج لمجتمع الرحل.

على أننا نجد أن الأدب التاريخي لبلدان المغرب، قد اعتاد على تسجيل مظاهر التماثل بين العرب البدو والزناتيين والبربر والرحل عموماً كما نعثر في هذا الأدب على عناصر تماثل سيستعملها ابن خلدون لإقامة نظريته المتصلة بـ «الاجتماع الوحشي».

يتخذ ابن خلدون، تِجَاه هذا المجتمع، موقفاً مزدوجاً: من جهة يحاول أن يبرر «اجتماعياً» عدوانية سكان الصحراء، فيرى أن قلة الموارد قد تَدْفعهم كلما أتيح لهم ذلك، إلى نهب المراكز التي يكون فيها سخاء الطبيعة أكثر. وبنفس المنطق يمكن تفسير عمليات قطع الطرق التي تزايدت نتيجة لاتساع مجال الرحل منذ وفود قبائل البدو العرب على المغرب، وما رافق ذلك من ضعف للسلطة المركزية في بلدان المغرب. ومن جهة ثانية، فإن ابن خلدون، باعتباره حضرياً يطمح إلى الاستقرار الذي توفره السلطة المركزية، يميل إلى إلقاء مسؤولية الفوضى والاضطرابات على البدو الرحل، شأنه في

(٢٢) المقدمة، ص٨٢.

ذلك شأن بقية المؤرخين المغاربة.

عناصر دخيلة، مزعزعة لبنيات البلاد الأصلية، وعواملُ دائمة وراء الفوضى، ومحطمة للزرع والبنيان، تلك هي الصورة لا ينفك ابن خلدون عن رسمها لهؤلاء البدو.

إلا أن هناك دوراً آخر لعبه البدو، وهو دور «إيجابي» كانوا يضطلعون به عندما كانت عصائبهم المتعددة تتوحد تحت راية مثل ديني أعلى جديد، فتسقط الدول التي أفسدها الترف، ويبسط البدو سلطانهم السياسي على نطاق واسع، ويستقرون في معيشتهم، ثم يصبحون صناع نهضة جديدة في العادات والأخلاق والسياسة.

غير أن ابن خلدون يشير إلى أن البدو الذين كانوا في عصره، من عرب وبربر وترك، لم يكونوا يتوفرون على أي مثل أعلى ديني[٢٣]، فكانوا يمعنون في وحشيتهم ويُورِّثون سلوكهم «الوحشي» لخلفهم بجميع عواقبه. لذلك فإن التماثل الذي يسجل ابن خلدون وجوده بين هذه الشعوب الثلاثة من البدو، إنما ينطبق قبل كل شيء على وضعهم آنذاك، وكل واحد منها كان يُؤيِّدُ السلوك «الوحشي» بما له من ظواهر خاصة به متصلة بظروفه.

على أن اتصال ابن خلدون بالبدو العرب في بلدان المغرب كان أكثر مباشرة نتيجة لأسباب سياسية خاصة[٢٤]. فهؤلاء البدو نسوا الدين الذي هو قاعدة تسيّسهم: «لما شَيَّد لهم الدين أمر السياسة بالشريعة وأحكامها المراعية لمصالح العمران». فكانت النتيجة أنهم «توحشوا كما كانوا» وأصبحوا: «يجهل الكثير منهم أنهم قد كان لهم ملك في القديم، وما كان في القديم لأحد من الأمم في الخليقة ما كان لأجيالهم من الملك، ودول عادٍ وثمود والعمالقة وحمير والتبابعة شاهدة بذلك، ثم دولة مضر في الإسلام، بني أمية وبني العباس».

ومن خلال اتصال ابن خلدون «بالترك» المحاصرين لدمشق اكتشف أن طريقة عيشهم هي طريقة بدوية خالصة[٢٥].

---

(٢٣) المقدمة، ص١٧١.

(٢٤) لقد عمل ابن خلدون في مناسبات عديدة على استتباع بعض القبائل العربية وكسبها إلى جانب ملوك بلدان المغرب، وفي أحيان أخرى كان يفعل ذلك لحسابه الخاص ليضمن مساندة القبائل له، وخاصة مسعاه لدى قبيلتي الدواوذة ورياح (أنظر التعريف، ص٩٩، ١٠٢، ١٠٣، ١٣٢، ١٣٥).

(٢٥) كان ابن خلدون يلاحظ بطريقة متعالية تمليها عليه طبيعته المتحضرة «وليمة الرؤساء المغول، وهم يلتهمون=

أما الزناتيون، فقد استمروا في الترحل عبر فضاء بلدان المغرب الذي أخذ يضيق أمامهم مع تقدم القبائل العربية، وقد راقب ابن خلدون فترة طويلة، أحوال هذا الشعب المترحل الذي تمكن رغم وضعيته، من تأسيس دولتين من بين الدول المغربية الثلاث التي سادت في تلك الحقبة[٢٦].

يكون من المفيد، الإشارة إلى أنه عندما يتعلق الأمر بـ «المجتمع الوحشي» في المقدمة، نجد أن ابن خلدون، للتدليل على نظرياته المتصلة بهذا المجتمع، يورد أمثلة مأخوذة من تاريخ العرب والبربر[٢٧] وفي بعض الأحيان يدرج ابن خلدون الترك والتركمان ضمن الشعوب الرحل، رغم أنه، عند كتابته المقدمة، لم يكن قد اهتم حقيقة بتاريخ الترك، ومن ثم فإن ذكره لهم، لم يكن مُقْتَرِناً بالإحالة على أحداث من تاريخهم[٢٨]. ونعثر في العبر والتعريف على فقرات يستخلص فيها بمصطلحات نظرية، خصائص الترك باعتبارهم شعباً مترحلاً، مع إشارته إلى أنهم يشبهون في ذلك العرب الرحل.

* * *

يمكننا أن نستنتج بأن توسيع كتاب العبر لم يؤد إلى أكثر من توسيع حقل التطبيق بالنسبة لنظرية صيغت في المغرب. ومن ثم، فإن النظرية التاريخية الخلدونية لا تشمل مجموع التاريخ، بل تتعلق بتاريخ معين: هو التأريخ الذي يتناول الشعوب ذات البنية القبلية، أي يتناول بالذات الشعوب التي تعمل فيها العصبية بصفتها عاملاً محدداً للتطور التاريخي.

إن تحليل كتاب العبر الذي أتاح لنا تحديد حقله التاريخي يمكن أن يسعفنا الآن على إدراك معنى ذلك المفهوم المحرك في «فلسفة التاريخ» الخلدوني: أي العصبية. ذلك أنه

= في حضرة تيمورلنك، مقادير ضخمة من اللحوم، كذلك فإن تيمورلنك عندما استقبل ابن خلدون لم يخف إعجابه بطرائق تصرف ابن خلدون التي اكتسبها من معاشرته الطويلة للبلاطات المتحضرة الكبيرة (انظر التعريف، ص٣٧٠).

(٢٦) على أن هذا التأسيس يظل غير قابل للشرح إذا ما طبقنا عليه النظرية الخلدونية المتصلة بالدولة ذات الأصل المترحل.

(٢٧) المقدمة، ص١٣٨، ١٤٥، ١٥٢.

(٢٨) المقدمة. ص١٢١.

لم يكن يتوجب الانطلاق، كما فعل الكثيرون من العصبية لتفسير التاريخ، بل يجب تفسير ميلاد هذا المفهوم استناداً على التاريخ كما كتبه ابن خلدون. والواقع أننا أمام مفهوم يستحق هذه التسمية، فكلمة عصبية الكثيرة الإيحاء في الثقافة العربية المحافظة على ذكرى ماضيها القبلي، تصبح هي مبدأ الحركة في تاريخ بأكمله. لكن، ما هي العصبية قبل كل شيء؟.

إنها رابطة تضامن قائمة على قرابة الدم وصلة الرحم. والأسرة هي النموذج الذي يكون أفراده متعاضدين، لهم نعرة على ذوي القربى[٢٩]. وتصبح هذه الصلة ضرورة في البادية حيث تستحيل الحياة إذا لم يكن الفرد مندمجاً في جماعة متعاضدة متناصرة[٣٠]. هكذا تنتظم الجماعات في أنساب تتخذ نموذجها الأسرة الأبوية. لكن إذا ظنت فئة بأنها تنحدر من نفس الجد، فإن ذلك لا يعدو كونه أسطورة، إذ يستحيل إثبات نقاوة النسب، «إذ النسب أمر وهمي لا حقيقة له»[٣١]. على أن العصبية تفعل فعلها على مستوى الوهم والأسطورة؛ ذلك أن الوهم هنا يكتسي كل قوة الحقيقة، ما دام يشرط العلائق البشرية في البادية، وخاصة علائق السلطة والحرب[٣٢].

وعن طريق الالتحام في العصبية تتميز البادية عن الحواضر. والواقع أن هناك مستويين للتمايز: مستوى الاقتصاد، ومستوى تنظيم السلطة. فبالنسبة للدول، تكون مختلف انماط العمران البدوي (من صيادين وجمالين ورعاة ومزارعين) تتعيّش من إنتاج الضروري في الغذاء والملبس والسكنى. والمدن هي التي تساعد على ظهور الاقتصاد الكمالي الذي يبلغ ارفع مستوياته في انتاج وسائل الترف. وما يهمنا هنا، هو المستوى الثاني من التمييز بين البادية والمدينة، لانه يرتكز على العصبية.

في المدينة، يسهر على امن السكان شرطة وحامية. وللقيام بوظيفة الأمن والحرب، تكون هيئة لها استقلالها ومرتبطة بسلطة منفصلة عن السكان هي: الدولة. لكن الامر على غير ذلك في البادية حيث تتكفل الجماعة، عن طريق العصبية، بالدفاع عن نفسها

---

(٢٩) المقدمة، ص١٢٨.
(٣٠) المقدمة، ص١٢٧.
(٣١) المقدمة، ص١٢٩.
(٣٢) المقدمة، ص١٢٨.

وتجهيز الغزوات كلما قدرت على انجازها كذلك، فان السلطة تظل بطريقة ما، متصلة بالجماعة، لان الممسك بزمامها يكون منتميا للعشيرة الاكثر قوة. هي اذن سلطة اقل ارغاما ما دامت العشائر والافراد يحافظون في ظلها على نوع من الاستقلال.

هل هناك حقيقة، بالنسبة الى هذا المستوى الثاني، تعارض بين البادية والحاضرة؟ لا شك انه موجود، الا أنه تعارض بين المدينة وبين بعض البوادي فقط. فما هي هذه البوادي؟

تتيح لنا الاجابة على هذا السؤال، الوقوف على التناقض الحقيقي ما بين البادية/المدينة. صحيح انه قد كتب الكثير عن هذه المسألة، لكن بدون توضيح جوهر التناقض، وبدون تدقيق للبادية المقصودة عند ابن خلدون.

ان نمطين من المجتمع البدوي، بشروطهما الجغرافية، مهيئان موضوعيا لتكوين النقيض ذاته للمدينة. ويتعلق الامر بِبَدْوِ القفار والجبال، وخاصة اولئك الذين يقطنون الجبال المستعصية. فسواء في القفر او الجبل، وبسبب من خشونة الطبيعة والعزلة يصير لأهل البدو « البأس خلقا والشجاعة سجية ». ويكون التنظيم المحكم للجماعة عن طريق العصبية ضرورة لازمة لضمان استمرارها وحمايتها. واذا كانت العصبية هي نموذج التنظيم الاجتماعي في البادية بصفة عامة، فانها لا تضطلع حقيقة بوظيفتها الحيوية الا داخل المجتمعين السابقين. ولأجل ذلك يكتسي الاجداد والانساب اهمية بالغة: فالجماعات تحافظ على أنسابها كوسيلة لاثبات الهوية والتعاضد. وينتج عن ذلك عدة عصبيات؛ وتعدد العصائب هذا يصبح عقبة أمام الوصول الى سلطة موحدة وممركزة (وهذا ما يطبع السياسة)، لكنها عقبة يمكن تجاوزها احياناً في ظروف معينة بوساطة تنظيم سياسي اوسع نطاقاً. وسكان الجبال والرحل هم وحدهم أقدر « على التغلب والاستبداد واستعباد الطوائف »، وتأسيس الدول الكبيرة(٣٣).

ان وعورة القفار واستعصاء الجبال يكونان عقبة جغرافية حقيقية، بل حماية من كل مراقبة تمارسها سلطة الدولة. وهكذا تصبح مهمة البعثات الحملات التأديبية، او بعثات تحصيل الجباية جد صعبة، واحيانا مستحيلة. ويسوق لنا ابن خلدون مقياسا

---

(٣٣) المقدمة، ص١٤٥.

لتحديد خضوع قبيلة او تمردها على الدولة، فعن طريق الجباية تضمن الدولة مراقبتها للقبائل، ويكون عدد القبائل المؤدية للجباية هو الدَّليل عن مدى امتداد سلطة الدولة واتساع اطرافها.

من ثم فان قبائل السهول الفاقدة للحماية الطبيعية، تكون معرضة لغزوات البدو وسكان الجبال، ولمراقبة الدولة معا. وهذه القبائل التي تؤدي عادة الجباية، كما ان خضوعها المستمر يضعف عصبيتها بل ويضعف اعتزازها وروحها الاستقلالية. لذلك فان المقدمة تتحدث باحتقار عن المشتغلين بالزراعة، وترسم لهم صورة بائسة خانعة، يمكن ان نفهم السبب الذي حمل المؤلف على رسمها، بتلك القتامة، فيما حققه الرحّل من إنتشار وسيطرة[٣٤]. من ثم كانت قبائل التلول عاجزة عن تأسيس دولة، لان ذلك يستلزم الاعتماد على عصبية قوية ضامنة للحماية وللغزو.

هذا هو ما يُكوّن التناقض الحقيقي بين البادية والمدينة عند ابن خلدون. ويتجلى هذا التناقض في مستويين: اجتماعي - اقتصادي، وسياسي. فمن جهة، فان الاقتصاد الحضري، في أعين البدو والجبليين، هو اقتصاد كمالي لا جدوى فيه. لكنه يظل بالنسبة لهم، تحديا واغراء. ومن جهة ثانية تكون المدينة بصفتها سلطة ممركِزة، تهديدا دائما لاستقلاله وتفرد أهل القفر والجبل. وعلى هذين المستويين، يكون هؤلاء الاخيرون هم النقيض ذاته للمدينة باعتبارها سلطة وطريقة في العيش.

في خضم هذا التناقض يتحقق التحول من العصبية الى الدولة. وان خطاب ابن خلدون المُنظِّر لسيرورة هذا التحول، يبرز بالدرجة الاولى عصبية القفر والجبل على انها وحدها القادرة على الفعالية. لكن قبل ان نحلل هذه السيرورة سنشرح لماذا أولينا مثل هذه الاهمية الكبيرة لعصبية الجبل، ملحقين اياها بعصبية القفر.

ان تحديد الحقل الجغرافي - التاريخي الخلدوني قد اظهر اهمية القفر: فهو بمثابة احتياطي من الرجال الاشداء المحاربين بطبيعتهم، تربطهم أواصر وثيقة من العصائب. وقد سبق للمعلقين على المقدمة ان سجلوا دور بدو الصحراء، الا ان الجبل يلعب ايضا دورا هاما. ومن ثم فان نظرية التاريخ الخلدونية المبنية على العصبية، لا ترجعنا فقط

---

(٣٤) المقدمة. ص١٤٢. وخاصة الفصل المعنون بـ «في أن الفلاحة معاش المتضعين وأهل العافية من البدو» ص٣٩٤.

الى عصبية القفر ، بل تحيلنا كذلك على عصبية الجبل . فكلاهما ينتجان رجالا ، مهما اختلفوا من الناحية الاجتماعية ، فان المقارنة بينهم ممكنة لكونهم جميعا يعيشون في هياكل من العصائب القوية . وهذا التناظر بالذات ، ينفي صحة التعارض المعتاد : رحل ومقيمون (حضر) ، الذي كثيرا ما يُزعَم بأنه مفتاح مفهوم التاريخ عند ابن خلدون ، بل ومفتاح تاريخ المغرب . ذلك أن اهل الجبل ، رغم انتجاع بعض قبائلهم ، هم مقيمون ، الا انهم يضطلعون ، مثل رحل القفار ، بحماية انفسهم ، والحفاظ على استقلالهم ، وأحيانا يؤسسون دولا .

نتيجة للانعزال ، فان الجبل ، مثل القفر ، يدعم البنية القبلية ، أي العصبية . وخشونة الارض في الجبل ، مثل الجدب في القفر ، ينتجان رجالا ذوي بأس ، فقراء لكنهم شجعان . وبسبب ذلك فانهم يتوجهون دوما الى المناطق المحظوظة اكثر : أي السهول الخصبة والمدن . وهذا التوجه يطبع معنى التاريخ حسب ابن خلدون ، الذي ينطلق من العصبية لينتهي الى الدولة .

٢ - ذكرى مجد عظيم: الموحدون

تُولي المقدمة اهمية لاهل الجبل نظرا للدور الذي لعبوه في تاريخ بلدان المغرب. والواقع أن دولتين كبريين من دول هذه المنطقة قد اسسهما سكان الجبل، وهما دولة الفاطميين التي انطلقت من جبال «القبائل» بالجزائر، ودولة الموحدين التي اقامها بربر الاطلس الكبير. الا ان ابن خلدون أبدى إهتمامه الخاص بالموحدين، ونقّب كثيرا في تاريخهم ليدعم نظريته. وكما سنرى فان هذه النظرية تستمد تبريرها من تكوين الدولة الموحدية ونموها ثم سقوطها، بعد أن أسسها المصامدة في الجنوب المغربي. ومن ناحية اخرى، تقدم المقدمة صورة قوية للموحدين، فتعكس الوعي الحنيني لفترة ضعيفة قياسا الى العظمة الموحدية. انها «نوستالجيا» عصر ضعيف (هو عصر ابن خلدون) الى عصر قوي هو عصر الموحدين.

فالان (في عصر ابن خلدون) اصبح مغرب الموحدين منقسما الى «دول» لاتتوقف عن التقاتل والتناحر، وتجد نفسها ضعيفة امام الضياع المحتمل للاندلس، وأمام الخطر الماثل في الاسطول المسيحي المهدد للشواطىء المغربية[٣٥]. لقد كان ضعف الدولة في تلك الفترة يزيد من قوة ذكرى عظمة الموحدين المندثرة.

صحيح أن اقامة السلطة المرينية، على صعيد العقيدة، قد رافقتها إدانة لمذهب ابن تومرت الموحدي باسم الرجوع الى السنة المالكية.. غير ان المؤرخين استمروا مع ذلك في تصوير عهد الخلفاء الموحدين العظام تصويرا بليغا.

ولعل رحلة ابن الخطيب الى منطقة بقايا الموحدين بالاطلس الكبير تؤكد لنا هذا الرأي. فقد وجد ابن الخطيب في بلادهم وفي رجالهم عظمة الماضي وأصبح جبل «درن» بعلوه ومناعته رمزا للاستقلال والرغد، رغم ما يتهددهم بالسهل المجاور الذي يحتله عَرَبٌ بَدْو (عرب سفيان). ويقيم ابن الخطيب تعارضا بين العرب البدو، وبين البربر المصامدة، ليقف الى جانب هؤلاء الاخيرين، وبذلك يجعل الاستقرار علامة التشييد والنظام

(٣٥) حسب ابن خلدون، فقد استطاع الموحدون بفضل أسطولهم الهام، أن يصبحوا القوة البحرية الاولى في البحر الأبيض المتوسط، إلا أنهم كانوا أيضاً آخر دولة إسلامية كان لها نفوذ في هذا البحر، إذ أصبح خاضعاً لمراقبة المسيحيين: المقدمة، ص٢٥٥.

والازدهار، في مقابل التّرحال الهادم للبنيان والزرع[٣٦].

ومن خلال رصد ابن الخطيب للرجال وجد فيهم ورثة لماض عظيم: فهم «صقور» الجبل الاشم، وهم «اسود»... الخ[٣٧]. وأثناء مأدبة كبيرة اقامها على شرفه أمراء قبيلة مصمودة القوية «هنتاتة» التي كان رئيسها عامر المعروف بمقدرته السياسية في تلك الحقبة[٣٨]، جرى الحديث مطولا عن التاريخ الموحدي العظيم، كذلك فان زيارة «تِنْمل»، مهد الحركة الموحدية، حيث يوجد قبرُ المهدي بن تومرت، قد أثارت الدهشة في نفس مؤرخنا الغرناطي. كان يتساءل: كيف امكن ان تخرج من مكان متواضع مثل «تِنْمل»، حركة غزت بلدان المغرب والاندلس، وشيدت مجدا بالغ الروعة؟[٣٩].

نجد عند ابن خلدون نفس صورة العظمة ونفس صورة جبل درن[٤٠]، بلاد مصمودة وسكانها. فهذه البلاد عامرة بقرى عديدة محصنة وخصبة وتتوفر على اسواق غنية تجذب نحوها التجار من الاصقاع البعيدة. أما الرجال فان ابن خلدون يسجل تعلقهم بالاستقلال، متحدثا عن مقاومتهم لكل محاولات الغزو. ويذكر مقاومتهم الطويلة للغزاة العرب الاوائل، وكذلك للمرينيين[٤١]. وحتى بعد انتصار المرينيين، فان سلالة الموحدين لم تنقطع عن مناصبتهم العداء الايديولوجي. فقد كانوا يؤمنون بقوة في العودة الوشيكة لدولتهم التي ستكتسح من جديد المشرق والمغرب، كما لقنهم ذلك المهدي بن تومرت.

ويخص ابن خلدون، من خلال تاريخه المختصر لكل واحدة من القبائل التي أسست الدولة الموحدية، جانب كفاحها للحفاظ على استقلالها؛ ومن هذه الناحية، يعتبر «هسكورة» قبيلة في المقام الاول، لانها تحتل المكان الاكثر علوا في جبل درن[٤٢].

---

(٣٦) نفاضة الجراب، مخطوط المكتبة العامة، الرباط، ورقة ٦١.

(٣٧) راجع وصف معركة تقابل فيها البربر مع عرب سفيان المخطوط المذكور ورقة ٦٠.

(٣٨) لقد كان على حد تعبير ابن الخطيب: «رجل المغرب بدون منازعة» وكان «عامر بن محمد داهية الوقت»)، المخطوط المذكور ٣٥، ٦٢.

(٣٩) النفاضة، طبعة العبادي، ص٥٠.

(٤٠) يشير جبل درن عند ابن خلدون، كما عند الجغرافيين العرب، أحياناً إلى الأطلس الكبير، وأحياناً إلى مجموع سلسلة الأطلس الممتدة من الأطلس إلى طرابلس: المقدمة، ص٥٠، ٦٠.

(٤١) العبر ج٦، ٤٤٨ - ٤٦١.

(٤٢) العبر، ج٦، ٤٥٢ - ٤٧٧.

٣ ـ حركة العمران :

سنحاول ، انطلاقا من هذا التناقض الذي استخلصناه بين القفر ـ الجبل / والمدينة ، ان نحلل الحركة العامة للعمران ، بل وللتاريخ عند ابن خلدون .

لقد اوضحنا ان المقدمة تستجيب لحركة تخترقها من اولها الى نهايتها ، وهذه الحركة هي نفسها حركة « العمران البشري على الجملة » الذي يتسع من أبسط المجتمعات البدوية ، اي المجتمع « الوحشي » ، الى المستوى الاكثر تعقيدا ، والذي يمكن ان يبلغه مجتمع حضري : أي مستوى الحضارة .

ان المجتمع البدوي السابق في الوجود على المجتمع الحضري ، يتطور نحو هذا الاخير فتستقر الجماعات البدوية وتتسيس ثم ينتهي الامر بها الى اكتساب رقة الحضارة وعادات الذوق المترف .

لكن لا يجب مطلقا ان نستنتج من ذلك ـ وهذا خطأ شائع عند المعلقين الخلدونيين ـ بأن جميع مجتمعات البادية تمر من نفس السيرورة . ذلك ان حركة بداوة ـ حضارة لا تعيشها الا بعض المجتمعات وفي شروط محددة بدقة ، في حين ان اغلبية تلك المجتمعات تظل محبوسة ولا تنجح في اتمام التحول . واذن فهي حركة لا ينبغي تأويلها في اتجاه تطوري تعميمي . في هذه الحال كيف يجد مجتمع بَدَوِي نفسه محصورا؟ وما هي شروط نجاح حركة الانتقال من البداوة الى الحضارة؟

يمكن لتاريخ المغرب ، وبخاصة ذلك التاريخ الذي عرفه ابن خلدون ، ان يبرر ، مرة اخرى ، النظرية الخلدونية المتصلة بهذه الحركة . وهنا ايضا لا يتعلق الامر بـ « تعديل » التاريخ لجعله ملائما لتفسير نظرية ما ، بل نريد اضاءة النظرية بواسطة التاريخ الذي اعتمد عليه ابن خلدون لصياغة نظرياته ، ونقصد تاريخ بلدان المغرب .

ان تاريخ المغرب الذي عرفه ابن خلدون عمليا ، هو الذي يبتدىء بالفتح الاسلامي . كذلك ، فان الفترة الممتدة من الفتح الى القرن الرابع عشر الميلادي يمكنها ان تسعفنا على ان نفهم لماذا اولى ابن خلدون كل تلك الاهمية لعلاقة البادية بالمدينة . فتعدد المراكز الحضرية نتيجة لتنشيط التجارة بعد مجيء الاسلام ، وادماج بعض الجماعات البدوية في هذه التجارة ، والعداء الذي اظهرته الفئات التي ظلت بعيدة عن الانتظام في

الحركة التجارية ، كل ذلك يوضح علاقة البادية بالمدينة ، تلك العلاقة التي نظّر ابن خلدون تناقضها الدينامي في كتابه المقدمة.

لقد اصبح مقبولا لدى الجميع بأن أَسْلَمَةَ بلدان المغرب ، قد رافقتها حركة تمدين حقيقية ، ذلك ان صلة وثيقة قد ربطت الإسلام بالتجارة ، مما أدى الى ظهور مجموعة من المدن ، خاصة فيا بين القرن الثامن والقرن الحادي عشر[٤٣] . وتجدر الاشارة الى أن هذه المدن قد وجدت داخل شبكة من الطرق التجارية كانت تربط مختلف مناطق بلدان المغرب فيا بينها كما كانت تربط هذه الاخيرة بجزء من افريقيا السوداء ، ثم باسبانيا وصقلية وبالمشرق الاسلامي من جهة ثانية. وعندما وصل الفتح الاسلامي الى تخوم الصحراء ، فتح أبوابها أمام التجارة العالمية الكبيرة. وبذلك اصبح المغرب « بلادا للعبور بين أقصى الاطراف الغربية للامبراطورية ، وبين المشرق الاسلامي ، بين اسبانيا وصقلية وبين المجال الاسلامي وأرجاء السودان والصحراء »[٤٤].

هكذا ، فان هذه المدن ـ المحطات التي امتد تشييدها من القرن VIII الى القرن XI م ، كانت وراء ازدهار نوعين من التجارة : « تجارة رابطة بين الاقاليم تقيم الصلة بين غارسي الاشجار ومربي الحيوانات والمزارعين ، في مراكز نشطة مثل سلا ، واغمات ، وتهرت ، والقيروان ، وتجارة خارجية تتعامل مع اسبانيا والمشرق الاسلامي بوساطة طريقين معا : طريق البر ، عبر سجلماسة وطرابلس ، مروراً بتهرت والقيروان ، وطريق البحر ، انطلاقا من مجموعة من الموانىء تبدأ من ماسَّة في الجنوب الغربي بسوس ، لتمر من البصرة وسبتة وتَنَس وعنَّابَة. والتجارة الاكثر ربحا ، ان لم تكن الاكثر اهمية من حيث الكم ، هي تجارة الصحراء التي كان يوجد مركز ثقلها بسجلماسة التي استفادت من تدهور الطريق الشرقية التي كانت تنطلق مباشرة نحو مصر او تعرج على واحة غدامس »[٤٥].

ان هذه التجارة الكامنة وراء إنشاء او اتساع مدن هامة ، قد أتاحت لهذه المدن ان

---

(٤٣) نورد تواريخ بناء بعض تلك المدن : القيروان سنة ٦٧٠م ، سجلماسة سنة ٧٥٧ م . تهرت سنة ٧٦١م ، فاس ٨٠٧م ، وهران سنة ٩٠٢م ، الجزائر سنة ٩٤٦م ، مراكش سنة ١٠٧٧ م.

(٤٤) موريس لومبارد : الإسلام في عظمته الأولى نشر فلامريون ١٩٧١ ص١٣٨ .

(٤٥) عبدالله العروي : تاريخ المغرب، طبعة ماسبيرو ـ باريس ، ١٩٧٠ ، ص١١٩ .

تراكم ثروات حقيقية: « فهذه التجارة، سوف لن تحدد فقط محتوى « الدول » التي ستتأسس، بل وستحدد ايضا العلائق التي ستربط بعضها ببعض »(٤٦).

وبما ان الامر كان يتعلق بتجارة ذات محاور كبيرة، فقد توجب ضمان مراقبة الطرق التي كانت تمر منها. وكان يتوجب ايضا ضمان سلطة الحكم المركزي على القبائل الموجودة في مناطق تلك الطرق؛ بل كان يتوجب على الاخص، اشراك تلك القبائل في هذه التجارة وذلك بجعل أفرادها مرافقين للقوافل التجارية، او قابضين لمستحقات العبور.

الا ان الاحوال، في عهد ابن خلدون، كانت قد تبدلت منذ امد بعيد فقد عرف القرن الرابع عشر الميلادي، تدهورا في التجارة عبر الصحراء، مرده الى انحراف طرأ على مسار الطرق التجاربة. فمعظم الطرق البرية القديمة قد تُركت لصالح الطريق البحرية في البحر الابيض المتوسط بعد ان تراجعت فيه قوة المسلمين وتقلص نفوذ أساطيلهم(٤٨). ومن ثم: « فان هذه التجارة كانتْ تَتِمُّ، في معظمها، على سفن أوروبية، لان التفوق البحري الاوروبي في القرن XIV م، أخذ يتدعم »(٤٨) صحيح ان التجارة عبر الصحراء قد استمرت في غرب المغرب، الا انها ضعفت بكيفية واضحة. وقد قُطِعَتْ نُقطة انتهائها في الشرق، بسبب التهديد النورماندي لموانىء افريقيا.

هناك تيار هام من الاستوغرافيا المغربية اليوم يُرْجع الى هذه الازمة الاقتصادية الناجمة عن سقوط التجارة عبر الصحراء، تدهور بلدان المغرب الذي سجل أصداءه ابن خلدون في اواسط القرن XIV م؛ وبذلك وقع الابتعاد عن التأويل الاثير على نفوس مؤرخي الفترة الاستعمارية الذين كانوا يحملون مسؤولية هذا التدهور لبَدْو العرب الهلاليين(٤٩).

---

(٤٦) عبدالله العروي، المرجع نفسه، ص١٠٣.

(٤٧) المقدمة، ص٢٥٦.

(٤٨) العروي، المرجع السابق، ص٢٠١، وكذلك المقدمة، ص٢٥٦.

(٤٩) نشير بالخصوص إلى دراسة إيف لاكوست التي حاول فيها تأويل كتابات ابن خلدون انطلاقاً من أزمة القرن XIV م، الناجمة عن تحويل طريق الذهب فتجارة الذهب تعتبر عنده بمثابة مفتاح للتاريخ المغربي طوال فترة مديدة، يقول لاكوست: « والواقع أن بلدان المغرب راقبت طوال ستة قرون طريق ذهب السودان، فخلال فترة كبيرة من العصر الوسيط، كان هذا الذهب هو المورد الأساسي للمعدن النفيس عند تجار الشرق الأوسط وقسم كبير من تجار أوروبا (...) وهذا الحَدَث الجوهري بالنسبة لتاريخ المغرب، كثيراً ما أهمله المؤرخون المعاصرون، فهم كثيراً ما اهتموا بالجانب القبلي عموماً، وبالأهواء الشخصية للسلاطين، أو بتجابه « أغاط =

واذا كان الهلاليون قد ساهموا في هذا التدهور، فانهم بعيدون عن أن يكونوا سببه المباشر. فَدَوْرهم السلبي يجب ان يفسر بوضعية التجارة المغربية، والصحراوية منها بخاصة التي اصبحت ضعيفة، أكثر، نتيجة للاسباب التي ذكرناها. ومن ثم لم يكن باستطاعتهم ان يندمجوا في اطارها كما فعل البربر الرحل في القرن الثامن وخاصة في القرن التاسع. فالحركة التجارية العالمية التي وضع الاسلام المغربَ في فلكها، كانت على جانب من الاهمية يسمح لهؤلاء البربر ان يندمجوا فيها. اما بالنسبة للهلاليين، الوافدين الجدد، فان الامر يختلف كما لاحظ بحق الاستاذ العروي: «سيظل الهلاليون محصورين في اداء دورهم بصفتهم جنودا مؤقتين يبحثون عن إرثٍ سياسي. ومن هذه الزاوية يتضح لنا اكثر معنى دينامية التناقض القائم بين اهل الحضر وبين الهلاليين، فالامر يتعلق بتنافس يزداد حدَّة من أجل الاستيلاء على الارباح (المتراكمة احيانا) من تجارة في طريقها الى الزوال»[٥٠].

ان العلاقة بين التجارة وبين ميلاد مدن المغرب وازدهارها في الفترة المشار اليها، قد ساعدت على ايجاد تفاوت اجتماعي اقتصادي ما بين تلك المدن، كان يتعارض مع مستوى العيش المنخفض عموما بالبادية، وكان ذلك يرجع اساسا الى الضعف المتناهي لقوى الانتاج في بادية لم تتطور وسائلها التقنية منذ آلاف السنين. ويصبح ذلك التفاوت اكثر حدة في البوادي الاقل مَحْظوظيَّة وبخاصة في القفار حيث خشونة الطبيعة، ونقص وسائل العيْش، تدفع الرحل باستمرار الى التوجه للتُّلُول والمدن.

بهذه الطريقة، نستطيع أن نفهم حركة التوجُّه من البادية نحو المدينة على نحو ما شرح ذلك ابن خلدون. الا ان الشرح الذي يسوقه لهذه الحركة ليس مبنيا على تناقض تاريخي كما اوضحنا ذلك، بل هو قائم على أسباب ذات طبيعة ميتافيزيقية. بعبارة اخرى، فان هذه الحركة التي لم يدركها ابن خلدون إدراكاً كافياً من حيث مصطلحات التاريخ، قد

= العيش»، المخلفة لتصوير التاريخ الإفريقي». ويضيف لاكوست بأن ابن خلدون لم يدرك عمق الأزمة التي كانت تجتازها إفريقيا الشمالية في القرن XIVم، والتي كانت مختلفة عن سابقاتها قبل إنشاء دولة جديدة. (انظر ابن خلدون ـ ماسبيرو، ١٩٦٦، ص٢٥). إلا أن ابن خلدون في الحقيقة، يؤكد عكس ما يقوله لاكوست، فهو لم يكن يعتبر تلك الأزمة شبيهة بالأزمات الأخرى التي تؤدي إلى تغيير دولة بأخرى تنتمي لنفس العصبية أو نفس الشعب (المقدمة ص، ٣٣) انظر ما كتبناه في نهاية الفصل ١ عن مفهوم التغيُّر.

(٥٠) العروي المرجع السابق. ص١٤٥.

تَحوَّل إدراكها عنده، في نهاية الامر، الى إدراك فلسفي. ومن ثم، فان الفلسفة تقدم لصاحب المقدمة احد مفاهيمه الاساسية، وهو مفهوم الغائية حتى يتسنى له صياغة هذه الحركة الواقعية في تاريخ المغرب.

ان ابن خلدون يستعير مبدأ الغائية الأرسطي، ليعبر عن ميل البدو «الطبيعي» الى حياة الحضَر؛ فما دام كل كائن يسعى الى غاية، فاننا نجد «التمدن غاية للبدوي»[٥١].

الا انه يكاد يكون من المستحيل على البدوي، الاستقرار في المدينة، لان هذه الاخيرة تخلق حاجيات لم يتعود عليها، ويكون ارضاؤها فوق طاقته؛ فَعَدم تلاؤمه مع حياة الحضر، راجع الى التفاوت القائم بين مستويَيْن من العيش، وهو تفاوت ناشىء عن وجود نمطيْن من الانتاج «الحاجي» و«الضروري»، بل يمكن القول بان الفرق هو بين نسقين اقتصاديين. فالاقتصاد الحضري الاضخم حجما والاكثر تنوعا، ليستجيب للحاجيات المتعددة لدى الحضريين، هو قائم على النقود باعتبارها قيمة للتبادل. أما البدوي، فانه يكاد ينتج بنفسه كلٍ ما يحتاج اليه (أي الضروري الاكيد). ولذلك فان اقتصاد الاستهلاك ـ الذاتي هذا، لا يشجع استعمال النقود: «والبدوي لم يكن دخله كثيراً، إذ كان ساكناً بمكان كاسد الاسواق في الاعمال التي هي سبب الكسب، فلم يتأثل كَسْباً ولا مالاً، فيتعذر عليه من اجل ذلك سكنى المِصْر الكبير لغلاء مرافقه وعزة حاجاته، وهو في بدوه يسد خلته بأقل الاعمال، لانه قليل عوائد الترف في معاشه، وسائر مؤونته، فَلاَ يضطر الى المال...»[٥٢].

على انه ليس انتقال البدوي كفرد (وهو أمْرٌ نادِرٌ) الى حياة الحضر، هو ما يهم مؤلفنا، وانما يهمه الانتقال على مستوى الجماعة إعتباراً إلى أن كل مشروع هام في البادية، لا بد ان يتحقق من خلال العصبية[٥٣]. فاهل البادية ينزعون «طبيعيا» الى حياة الحضر، ويتوجهون اليها باعتبارهم جماعات تؤطرها العصائب فاذا ما تحقق هذا الاتجاه، فان الجماعة تنجز تحولا اجتماعيا وسياسيا في نفس الوقت انها تدخل، من جهة، في سيرورة الاستقرار، ومن جهة ثانية تتحول سياسيا عن طريق الاعتماد على سلطة سرعان ما تتدعم وتتشخص وتتفرَّع. لكن، رغم هذا الاتجاه، فان العمل السياسي يظل

(٥١) المقدمة، ص١٢٢.
(٥٢) المقدمة، ص٣٦٥.
(٥٣) المقدمة، ص١٢٨.

اساسيا ، والعصبية تتجه سياسيا إلى غائِيَّة تتمثل في تأسيس سلطة ملكية : « فالغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك »[٥٤]. ومن خلال هذا التطور السياسي تحقق الجماعة المستويات الاخرى للتحول.

غير أنه في معظم الحالات يصطدم هذا الاتجاه السياسي للعصبية بعدد من العوائق ، فتجد جماعات البدو نفسها محصورة سياسيا غير قادرة على التقدم. ونجد ابن خلدون يوضح ذلك في فصل « عوائق الملك » التي يلخصها اساسا في عائقين اثنين : الاول هو حصول الترف ؛ فالعصبية تنجح في السيطرة على القبائل الاخرى ، لكنها تصطدم بدولة أقوى منها. ولما تفشل في قلبها تغدو تابعة لها مقابل خيرات تدفعها لها ، وإقطاعات توافق عليها. عندئذ تنعم صفوة القبيلة بالحياة الرغدة ، فتقلّد الدولة عن طريق اقامة مبانيها وتعيين موظفين يخدمونها ، أي ان تلك العصبية المغلوبة على أمرها ، تتحول الى دولة مصغَّرة ، وتكون النتيجة ، انقراض العصبية وعجزها عن تأسيس دولة[٥٥]. والعائق الثاني : هو مذلة القبيلة وانقيادها. فكما رأينا فان فرض الضرائب هو مقياس للخضوع ، وعن طريق الجباية ، تؤكد دولة أو قبيلة قوية ، سلطانها على بقية القبائل الاخرى ، وخاصة قبائل السهول. والانقياد الطويل يُولد روح المذلة والاستسلام ، ويكسر « سورة العصبية وشدَّتها[٥٦].

إلا انه في ظروف محددة ، تستطيع عصبية الرحل وأهل الجبل ، أن تؤسس دولة وتكون دولة ذات خصوصية سيحدد ابن خلدون نظريتها على حدة. لنحاول ، في البداية استعراض الشروط التي تتيح لقبيلة ما ، ان تؤسس دولة ، ثم نفسر ، بعد ذلك ، الطبيعة الخاصة لتلك الدولة.

٤ ـ صراع وتوازن : اللعبة القبلية

يقوم المجتمع القبلي على منافسات دائمة بين مختلف العصائب ، وعلى توازن حاصل عن ميزان القوى فيا بينها ، وتتحكم فيه القبيلة الأكثر قوة. الا أن السلطة لا تكون في هذا المجتمع موزعة بالتساوي فهي تَتبع نفس التراتب الموجود في القبيلة. ففي القاعدة ، تكون

(٥٤) المقدمة ، ص١٣٩.
(٥٥) المقدمة ، ص١٤٠.
(٥٦) المقدمة ، ص١٤١ - ١٤٢.

هناك سلطة رئيس كبير، تشمل مجموعة من البيوتات المنتمية الى حيّ أوْ بطن. وهذه السلطة التي يدعوها ابن خلدون: الرياسة، ليست في الحقيقة سلطة متحكمة، بل هي معنوية، يقررها نبل المحتد المعترف به لأحد البيوتات من لدن البطن بأجمعه. وكل بطن أو حي، له مستويان من العصبية. عصبية خاصة وهي تضم العشير الواحد او أهل البيت الواحد، وعصبية عامة وهي التي تربط البطن بسواه من العصائب ممن يلتقي معه في النسب العام والنعرة أو تصله بشعب من القبائل. والعصبية الخاصة أشد قوة يرأسها بيت قادر على بسط سيطرته، مُتبعاً في ذلك ترتيبا قبليا قلما يكون ثابتا ـ من ثَمَّ فإن السلطة تتبع الاحلاف المتغيرة وتنتقل من خلال البيوت والبطون ـ وأحد أسْباب هذا الانتقال للسلطة: هو أن شرف البيت أو حسبه ليس صفة دائمة، وبذلك تكون الرئاسة محدودة في الزمن. صحيح أن «الرئاسة على القوم انما تكون متناقلة في منبت واحد(...) ولا بد وأنْ تكون موروثة عن مستحقها»(٥٧)، الا أن هذه الوراثة يندر أن تتجاوز أربعة أجيال(٥٨). وكذلك الشأن بالنسبة للبطن، اذ لا يمكن ان توجد عصبية مسيطرة بإطْلاق.

غير أن ابن خلدون لا يدقّق موقفه بخصوص أوّلية تطوُّرِ السلطة في البادية. وهذا راجع الى عدم دقة المصطلحات التي استعملها لتوضيح الترتيب القبلي، ورَاجع أيضاً الى غياب وصف لتطور السلطة في مختلف مستوياتها. في حين نجده اكثر وُضوحاً عندما يشرح ميلاد دولة ما، فيقول: «... ثم ان القبيل الواحد وان كانت فيه بيوتات مفترقة وعصبيات متعددة، فلا بد من عصبية تكون اقوى من جميعها تغلبها وتستتبعها، وتلتحم جميع العصبيات فيها، وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى(...) ثم اذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها، طلبت بطبعها التغلب على اهل عصبية اخرى بعيدة عنها، فان كافأتها او مانعتها، كانوا أقتالا وانظاراً ولكل واحدة منهما التغلب على حوزتها وقومها شأن القبائل والأمم المفترقة في العالم وان غلبتها واستتبعتها التحمت بها ايضا وزادت قوة في التغلب الى قوتها، وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الاولى وأبعد، وهكذا دائما حتى تكافىء قوة الدولة في هرمها ولم يكن لها ممانع من اولياء الدولة أهل

---

(٥٧) المقدمة ص١٣٢.
(٥٨) المقدمة ص١٣٦.

العصبيات، استولت عليها وانتزعت الامر من يدها وصار الملك أجمع لها، وان انتهت قوتها ولم يقارن ذلك هرم الدولة وانما قارن حاجتها الى الاستظهار بأهل العصبيات، انتظمتها الدولة في اوليائها تستظهر لها على ما يعن من مقاصدها..»[٥٩].

يوضّح هذا النص ثلاثة انواع من التوازن يمكن ان ينتهي اليها التنافس القبلي:

أ - توازن قائم على تكافؤ عصبيتين قويتين.

ب - توازن تضمنه هيمنة عصبية على العصائب الاخرى، وتنجح بعد ذلك في انتزاع الأمر من دولة بلغت مرحلة الهرم.

ج - حين تنجح عصبية في غلب جميع العصبيات الاخرى، ولكنها تصطدم بدولة لا تزال قوية، يقوم، عندئذ، توازن بين هذه العصبية وبين الدولة، ويكون هذا التوازن مرتكزا على مشاركة الاولى في قسط من الثروة والسلطة، تتخلى عنه الثانية مقابل وضعية الاستتباع.

ان الحالة الثانية هي التي تتصل بموضوعنا هنا، وفيها تتجاوز السلطة البدوية نفسها لتقيم دولة. فالتوازن القديم المضمون عن طريق سيطرة الدولة قد تكسَّرَ وقامت سلطة جديدة، لا بواسطة القوة وحدها، بل باسم الاخلاق ايضا. وهذه مسألة هامة، لأن ابن خلدون قد أوضح في مناسبات متعددة، ان سلطة عصبية ما، لا تتمثل فقط في قوتها الخاصة بما هي عليه، وانما تتمثل في المثل الاعلى الأخلاقي الذي تمثله، والذي يسميه مؤلفنا: الخلال[٦٠]. وبذلك تكون الرياسة غير مُنْفصلة عن الخلال. ومن خلال مقاومة التدهور الاخلاقي لدولة غارقة في الترف، تدعو العصبية الصاعدة الى اصلاح اخلاقي، فتكون مُجسدة بذلك لأمَلٍ جديد.

وبالنسبة لنمطي المجتمع البدوي: أي الرحل والجبليين، اللذين هما اكثر قدرة على تأسيس دولة كما أوضحنا ذلك، فان عامل الأخلاق عنصر حاسم. ويمكننا القول، في حدود معينة، بأن ابن خلدون يرى انه بدون مثل أعلى ديني، يكون التجاوز الاجتماعي السياسي مستحيلا وقوعه داخل تلك الجماعتين من أهل البادية.

---

(٥٩) المقدمة ص١٣٩ - ١٤٠.

(٦٠) المقدمة ص١٣٤ - ١٤٣.

صحيح ان ابن خلدون اثناء عرضه لنظريته، يتحدث بالخصوص عن البدو، لكننا نستطيع أن ندخل اهل الجبل ضمنهم نظراً للتماثل الموجود بينهما والذي استخلصه بنفسه.

وبالنسبة للبدو، فان الدين هو الوسيلة الوحيدة التي تساعدهم على ان يتسيّسوا. «فجيل العرب في الخلقة طبيعي»(٦١) الا ان هذه البداوة هي اقل مرتبة من الحياة البشرية الحق التي لا تتحقق الا بالسياسة «اذ الخير هو المناسب للسياسة»(٦٢). والبدو العرب، الاكثر بداوة هم نتيجة لذلك «ابعد الامم عن سياسة الملك»(٦٣). واذا كان الفلاسفة قد عرفوا الانسان بانه حيوان سياسي، فان ابن خلدون يرى ان الانسان لا ينطبق عليه هذا التعريف الا ابتداء من مرحلة معينة وهي مرحلة المجتمع الحضري. وهكذا تتطابق السياسة مع الملك الذي لا يظهر الا عندما يتم تجاوز المجتمع البدوي(٦٤).

وباعتناقهم لمثل أعلى ديني، ينتظم البدو حول قاعدة تُعضّد العصبية وتتجاوزها في آن. ولا بد من التأكيد على أن المجتمع المؤسس على الدين هو، في نظر ابن خلدون مجتمع مسيس. فالدين يضطلع بدور السياسة وذلك عن طريق تنظيم الناس على اساس مبادىء أخلاقية. والخلافة باعتبارها النظام السياسي الاسلامي المتميز، تقدم للناس نظاماً سياسيا افضل مما تقدمه السياسة في مفهومها الفلسفي(٦٥).

مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية، وَدَفْع المضار

ان انعزال القفر وتوحش الحياة فيه، يفرضان على الرحّل ان يعيشوا جماعات متكتلة حول عصبيات عديدة مفصول بعضها عن بعض، ونتيجة لذلك يقوى التنافس والتحاسد(٦٦) فيا بينهم، فيظلون مشدودين إلى صراعات داخلية لا يستطيعون منها فكاكا الا بوساطة تغير نفسي جذري هو: المثل الأعلى الديني.

وواضح ان النموذج ـ المرجع في هذه المسألة، هو ما حدث في الجزيرة العربية. فقد

(٦١) المقدمة ص١٢١.
(٦٢) المقدمة ١٤٣.
(٦٣) المقدمة ١٥١
(٦٤) المقدمة ١٤٢.
(٦٥) المقدمة ١٩١.
(٦٦) المصدر نفسه، ص 151.

كان الاسلام، بالنسبة للعرب، هو ذلك المثل الأعلى المُعبّىء الذي أتاح لهم إنجاز تحوُّل اجتماعي، أي أن يستقروا ويتحضروا، كما أتاح لهم تحقيق تحول سياسي من خلال انشاء دولة. وهذا الفعل سيتكرر في اماكن اخرى، لكن على مستوى التقليد فقط، ما دامت الرسالة الإلهية لن تتكرر في التاريخ، لان الرسول محمد ﷺ هو آخر الانبياء. الا انه لما كان الايمان دائمًا مهددا بالتدهور، فان هذه العودة الى المنبع، أي محاولة ولادة جديدة للحقبة – المثال، حقبة الرسول، تصبح عودة ضرورية. هكذا سَتَحْدُث أفعال في تاريخ المسلمين ترمي الى أن تعيد الى الشريعة ممارسة إسلامية اخذت تبتعد عنها. هكذا رأينا ابا عبدالله الشيعي يعبىء سكان الجبل من منطقة"القبائل"، وابن ياسين يجمع حول إسلام مالكي، بَرْبَرَ قبائل صَنْهاجة الرحل في جنوب المغرب. واكثر نموذجية من الامثلة السابقة، دعوة ابن تومرت بين أهل الجبل من قبائل مصمودة، فقد حاول ان يكرر اللحظات الكبيرة من حياة الرسول عن طريق اعتكافه، وهجرته وصحابته، وخطبة وَدَاعه..

وبذلك تَثَبَّتَ نموذج على مستوى الايديولوجيا، وهو نموذج سيتخذ منه ابن خلدون المثال الأصلي للإرجاع التاريخي.

٥ ـ التباس في التاريخ الخلدوني: حركةُ زَنَاتَة

ومع ذلك، نجد حركة رُحَّل، حصل فيها التحول الاجتماعي بدون ان يمر عبر مَثَلٍ أعلى ديني. وهذه الحركة هي حركة قبائل زناتة التي أَسستْ عملياً دولتي المرينيين وعبد الواد، اللتين عاش في عهدهما ابن خلدون. نجد هنا، اذن، مثالا جد قريب من المؤلف، وقادر على أن ينفلت من شِباك نظريته. سيكون من المفيد أن نستعرض كيف أَرَّخ ابن خلدون هاتين الدولتين، وأن نرى بالخصوص كيف استحضر الانتقال من حالة البداوة الى حالة الاستقرار والتسيُّس، وذلك لنتأكد مما إذا كان قد ظلَّ وفياً لنظريته.

إن المراحل التي سبقت اقامة دولتي زناتة، كما يرويها كتاب العبر، هي نفسها التي يسجلها المؤرخون الآخرون. فبعد ان تغلب الموحدون على بني عبد الواد، أصبح الاخيرون حلفاء لَهُمْ، في حين ان بني مرين رفضوا الاستسلام وابتعدوا داخل القفار، متنقلين بين نَفُوسة (في طرابلس)، والزاب (بالجنوب الشرقي للجزائر). وعندما زحف

الهلاليون ، تقدمت قبائل زناتة نحو الغرب ، وقام بَنُو يَادِين (ومنهم بنو عبد الواد) باحتلال سهول وهران ، بينما وَاصَلَ المرينيون طريقهم الى سِجِلْمَاسَة والى المغرب الشرقي. ولان المرينيين رفضوا التحالف مع الموحدين ، وكانوا مطبوعين اكثر بحياة القفر ؛ فانهم هم الذين سيكونون مُهيَّئين بطريقة افضل ، لقلب الدولة الموحدية.

وقد سجل ذلك مؤرخون آخرون قبل ابن خلدون ، وصاغوا أفكارا في الموضوع تنسب خطأ الى صاحب المقدمة وحده. يقول ، مثلا ، ابن ابي زرع : « وكان بنو مرين(..) يسكنون بلاد القِبْلَة من زاب إفريقيا الى سجلماسة ، وينتقلون في تلك البراري والقفار ، ولا يؤدون لأميرٍ درهماً ولا دينارا ، ولا يدخلون تحت حكم سلطان ولا يرضون بِذُلٍ ولا هوان(..) لا يعرفون الحرث ولا التجارة ، ولا يشتغلون بغير الصيد وطراد الخيل والغارة »(٦٧).

فكيف استطاعت هذه القبائل ان تضع حدّاً للدولة الموحدية؟

لا يعطينا ابن خلدون اي تفسير مدقق ، سوى ان هذه الدولة ، مثلها مثل غيرها ، قد أتمت دورتها ، وبلغت فترة تدهورها. اما المؤرخون الاخرون فيسوقون تفسيراً مدققاً مُبرزين حدثا خاصا يعتبر بمثابة السبب الرئيسي في سقوط الدولة الموحدية : وهو وَقْعَةُ العُقاب سنة ٦٠٩ هـ/١٢١١ م ؛ فبالنسبةِ لهؤلاء المؤرخين تكتسي هذه المعركة أهمية كبيرة كانت لها عواقب ليس فقط على الدولة الموحدية ، بل وعلى مستقبل الاسلام بالأندلس.

ويفسر ابن عذاري ، الذي يروي تفاصيل مفيدة عن هذه الوقعة ، أسباب الهزيمة ، بإفلاس صندوق مال الخليفة الناصر ، نتيجة للمجاعة وللاستبزاز المالي الذي مارسه الشيوخ الموحدون الحاكمون في الاقاليم ، على السكان. وقد عمد الناصر الى اعتقال هؤلاء الحكام ، بل والى اعدام بعضهم. وكرد فعل على هذا الزجر الذي قام به الخليفة ، "خان" الشيوخ الموحدون ملكهم اثناء وقعة العقاب ، وتركوه يواجه وحده مصيره ؛ ويختم ابن عذاري حديثه بقوله : « وفي هذه السنة (٦٠٩ هـ) كانت وقعة العقاب التي كانت السبب في هلاك الأندلس الى الآن »(٦٨). ونفس الحكم يصدره ابن ابي زرع وابن الخطيب.

---

(٦٧) القرطاس ص٢٨٢ انظر كذلك الذخيرة السنية ، ص٢٣ ، وكذلك الملزوزي : نظم السلوك ، 66 — 68.

(٦٨) البيان المغرب ، نشر هويسي ميراندا ، ص٢٤٠.

فالاول يصف وقعة العقاب بـ : « هذه الكائنة المهمة ، والرزية العظيمة » ثم يؤكد : « فذهبت قوة المسلمين بالاندلس ، ولم تُنصر لهم راية بها »[٦٩] ، فالدولة الموحدية التي كانت تظهر قوية قُبَيْل المعركة ، قد انهارت فجأة .

ويرى ابن الخطيب ، من جهته ، أنه منذ هزيمة وقعة العقاب « .. لم تستقل الاندلس بعدها العثرة (..) ولم يعد بعدها الى الاندلس أحد من ملوك الموحدين ، الى أن انقرضت أيامهم »[٧٠] .

بل ان المؤرخين يتحدثون عن « تناقص سكان » بلدان المغرب ، لأن المعركة خلفت ، حسب قولهم ، « آلاف القتلى في صفوف المسلمين » ، وبذلك مهدت الطريق امام الغزو المريني . فقد اكتشف المرينيون فجأة ، بلاداً قليلة السكان ، حين كانوا موجودين في سهل كَرْسِيف (ما بين وجدة وتازة) ، فَشَرَعوا في غزوة طويلة للمغرب امتدَّت من ١٢١٦ الى ١٢٦٩ م ، متحاشين ، لأمد طويل اقتطاع الضرائب من قبائل الشمال .

وبخصوص وقعة العقاب ، يتخذ ابن خلدون موقفا مختلفا عن موقف بقية المؤرخين فَهُوَ لا يُوليها أية دلالة تاريخية خاصة . فليس صحيحاً تماما ان المسلمين بعد العقاب ، لم يعرفوا سوى الهزائم في الاندلس ، ما دام السلطان المريني يعقوب قد حقق فوق ارضها اربعة انتصارات . ومنذ اول انتصار حققه جيشه بقيادة ابنه منديل ، اعتبر الاندلسيون ذلك الانتصار بمثابة انتقام من هزيمة العقاب[٧١] . الا انه فيما يخصُّ بقية أحداث قيام الدولة المرينية ، يعيد ابن خلدون سرد الاحداث باختصار ، طِبْقاً لما حكاه المؤرخون الآخرون بدون ان يُرْفِقَ ذلك بأي تفسير مطابق لنظريته[٧٢] . صحيح انه يبرز الحالة « المتوحشة » لشعب زناتة التي ساعدتها على قهر الموحدين ، إلا أن هذه المسألة ، كما قلنا ، هي نقطة مألوفة عند المؤرخين الآخرين .

أما عن علاقة الشعب المترحل بالمثل الاعلى الديني ، فاننا لا نجد لها أثراً في

---

(٦٩) القرطاس ، ص٢٤٠ .

(٧٠) اعمال الاعلام ، نشر ليفي بورفنسال ، ص ٢٧٠ . ويصدر المؤلف نفس الحكم في كتابه : رقم الحلل ، تونس ١٣١٦هـ ، ص٥٥ .

(٧١) العبر ، ٣٩٥ .

(٧٢) العبر ، ٣٤٧ - ٣٤٨ .

أحاديث المؤلف، وليس مرد ذلك الى أن ابن خلدون، عند كتابته للتاريخ يبتعد عن نظريته الواردة في المقدمة، بل لانه اقل اهتماما من المؤرخين الاخرين بابراز الخلال الدينية للملوك المرينيين. ولما لم يكن لهؤلاء الاخرين مذهب محدد، مثلما كان لسابقيهم من الموحدين، يقيمون السلطة على اسسه، فانه، مع ذلك اضطروا الى أن يتخذوا رد فعل في نفس المجال الديني: فحاولوا ان يعيدوا المذهب المالكي[٧٣] واقروا نظام «المدارس»[٧٤]، وخصوا بالتقدير العلماء والصوفيين[٧٥]، واحتفلوا رسميا بعيد المولد النبوي[٧٦]. ولقد أبرز المؤرخون المرينيون بقوة جميع هذه المظاهر ابتداء من الصورة التي رسموها لمؤسس الدولة المرينية عبد الحق الذي جعلوا منه وليا صالحا[٧٧]. غير أن ابن خلدون لا يجاري المؤرخين في هذه المبالغة، وان كان قد نَوَّه بسيرة الخليفة عبد الحق واستقامته[٧٨].

---

(٧٣) اعاد المرينيون الاعتبار للفقيه المالكي الشهير: عياض الذي تعرض للاضطهاد على يد الموحدين وقد كانت تقام احتفالات بذكرى هذا القاضي تقديرا لكتابه الشفا (ومن ذلك ان ابن الخطيب الذي كان منفيا بالمغرب، نظم قصائد لهذه المناسبة، انظر النفاضة، ص١٢٨، ١٩٠، ١٩٢). ومن جهة اخرى اصبح مختصر ابن الخطيب الذي يلخص فيه ويُوفق بين مختلف نزعات المالكية، هو المدونة الاساسية لهذا المذهب، المقدمة ص٤٥٠.

(٧٤) الناصري الاستقصاء ج٣، ص١١١. ويوضح ابن مرزوق في مسنده بان السلطان أبا يعقوب هو الذي دشن نظام «المدارس».

(٧٥) مثالان يوضحان موقف المرينيين تجاه عالمين وصوفيين من رجالات ذلك العصر: في سنة ٦٤٨ هـ عندما كان المرينيون محاصرين مدينة فاس التي سيتخذونها عاصمة لهم، اختار سكان المدينة عالمهم ابا محمد القشتالي ليكون رسولهم الى الملك ابي يحيى. وقد ابرم الملك والعالم اتفاقا مكتوبا يسمح للأول بأن يتملك المدينة مع ضمان أمن سكانها. وقد اوصى ابو يحيى، تقديرا منه للقشتالي ان يكون قبره مجاورا لقبره. والمثال الثاني، هو موقف السلطان ابي عنان تجاه متصوف مدينة سلا، احمد بن عاشر، فعند مروره من هذه المدينة رغب ابو عنان في ان يجتمع بابن عاشر، بل وطرق بابه بدون ان يحظى بجواب، وبعد ذلك تعقبه عند خروجه من المسجد، عقب صلاة الجمعة، وحاول ان يكلمه ولكن الصوفي تابع طريقه ولم يلتفت اليه (انظر الاستقصاء ج٣، ص٢٠١).

(٧٦) يروي الناصري انه في سنة ٦٩١ هـ، امر السلطان يوسف بن يعقوب بان يجعل من المولد النبوي احتفالا رسميا ـ الاستقصاء، ج٣، ص٩٠، وكان بنو عبد الواد يحتفلون ايضا بهذا العيد انظر المقري الأزهار... 46

(٧٧) القرطاس: ص٢٨٥ والذخيرة ص٢٩.

(٧٨) العبر، ٣٤٧.

٦ ـ حول أصالة نظرية ابن خلدون عن الدولة

لقد صاغ ابن خلدون، حول نشأة الدولة وتطورها، نظرية وُصفَتْ بالأصالة. هذا لوصف صحيح اذا كنا نفهم من ذلك، انه هو وحده أقام نظرية بذاتها لتطبيقها على مجال اوسع من التاريخ. الا اننا نعتقد أن المؤرخين السابقين لابن خلدون قد وضعوا عناصر اساسية اعتمد عليها مؤرخنا لوضع نظريته. وقد قدم المؤرخون المغاربة، بالخصوص، تفسيرا لنشأة الدولة الموحدية وتطورها، انطلاقاً من مفاهيم سوف نعثر عليها من جديد عند ابن خلدون. فهم قد حَقَّبوا تاريخ هذه الدولة الى ثلاث مراحل: الاولى، هي مرحلة القوة والتجانس، وفيها تكون الاخلاق صارمة، والدولة مرتبطة بالقبائل المؤسسة التي يشترك رؤساؤها في تسيير شؤونها. والمرحلة الثانية، يتخلص فيها الملك من هؤلاء الرؤساء ويقوى «الحجاب»، والخليفة الناصر (٥٩٥ ـ ٦١٠ هـ) يمثل هذه المرحلة، فقد كان وزيره ابن جامع، على حد تعبير ابن ابي زرع، «غليظ الحجاب»، ولم يكن من سادة الموحدين؛ ومع ذلك تصدى لقمع شيوخهم[٧٩].

وطوال المرحلة الثالثة، انغمست الدولة الموحدية في ترف الحضارة، ويمثل هذه المرحلة، المستنصر، ابن الناصر، ومن خلال ذلك نتبين بوضوح العلاقة بين الترف وتدهور الدولة الموحدية.

صحيح أن المؤرخين لم يضعوا نظرية مستقلة، ولم يحاولوا أن يوسعوا وجهة نظرهم ليطبقوها على مجال تاريخي أوسع كما فعل صاحب المقدمة، الا أنه بخصوص هذه المسألة أيضا يجب أن ندقق الامر. فتعميم النظرية الخلدونية قائم من خلال نموذج معين: هو تاريخ العرب، حاملي الاسلام ومؤسسي الدولتين الاموية والعباسية. فهو تاريخ محدد في الزمن ما دام الحكم العربي قد انتهى على يد سلطان غير عربي، لكنه استمر بصفته نموذجاً مرجعياً تَصْطَفُّ وتُعَدَّل عليه تواريخ الامم الاخرى.

(٧٩) القرطاس: ص٢٣٦، وانظر كذلك الذخيرة، ص٢٢ ـ وكذلك «نظم السلوك» ص ٦٧.

ويمكن أن نرسم هذا النموذج على هذه الشاكلة:

شعب
(مضر)

القبيل
(قريش)

محمد
(رسالة دينية تسندها عصبية: بنو هاشم)

الخلافة
(سلطة غير قسرية لرئيس ينتمي الى عصبية ما تزال متحدة)

الملك
(رئيس يستحوذ على السلطة المطلقة:
معاوية، يسنده فخذ منتصر: بنو امية)

الحضارة
بداية التدهور
(هشام بن عبد الملك يدشن هذه المرحلة،
رغم أن عمر بن عبد العزيز سيكون استثناء)

ان المراحل الكبرى لهذا التاريخ قد حددتها الاستوغرافيا الاسلامية. لكن لا يقل عن ذلك صحة ان ابن خلدون قد حاول ان يقدم لهذا التاريخ تأويلا جديدا لا جدال فيه. وبالفعل، فان تاريخ الاسلام، الى حدود نهاية العباسيين يمكن ان يختزل عنده الى تاريخ عصبية واحدة هي عصبية القريشيين، التي تفسر لماذا كانت الرسالة المحمدية ممكنة في البداية. حقيقة انه كان بامكان الارادة الإلهية ان تكفي وحدها لانجاح الدعوة، لكن الله «انما اجرى الامور على مستقر العادة»[٨٠]. وبنفس نظرية العصبية، يؤول ابن خلدون الخلافة. صحيح انها نظام سياسي اسلامي محض، لكنها مرتبطة بعصبية قريش، وبذلك يستطيع ابن خلدون ان يذهب الى ابعد حد في تأويل بعض الاحاديث المعتبرة صحيحة، والتي تنص على ان الخليفة يجب ان يكون من سلالة قريش، مثل الحديث النبوي القائل: «الائمة من قريش». يجب ان نفهم لماذا كان هذا الشرط ضروريا في لحظة معينة من تاريخ العرب. يقول ابن خلدون:

«.. وذلك ان قريشا كانوا عصبة مضر وأصلهم، واهل الغلب منهم، وكان لهم على سائر مُضَر، العزة بالكثرة والعصبية والشرف، فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك، ويستكينون لغلبهم. فلو جعل الامر في سواهم، لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم، وعدم إنقيادهم(..) والشارع محذر من ذلك حريص على اتفاقهم ورفع التنازع والشتات بينهم، لتحصل اللحمة والعصبية وتحسن الحماية(..) فإذا ثبت ان اشتراط القرشية انما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب، وعلمنا ان الشارع لا يخص الاحكام بجيل ولا عصر ولا امة، علمنا ان ذلك انما هو من الكفاية فرددناه اليها، وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية، وهو وجود العصبية، فاشترطنا في القائم بامور المسلمين، أن يكون من قوم أُولي عصبية قوية غالبة على مَنْ معها لعصرها، ليستتبعوا من سواهم، وتجتمع الكلمة على حسن الحماية»[٨١].

ولا شك أن هذا التأويل قد سهله التطور الذي حصل في الفكر السياسي السُّنّي. فمنذ أمد طويل، كان الفكر السني يقبل ان يتولى السلطة، شرعياً، شخص غير قريشي، بل وغير عربي، فكان في ذلك تعبير، على مستوى النظرية، عما كان قد أصبح ممارسة،

(٨٠) المقدمة: ١٥٩.
(٨١) المقدمة: ١٩٥ ـ ١٩٦.

خاصة منذ القرن الخامس الهجري (XI م)، اي منذ ظهور السلطنة كمؤسسة سياسية مستقلة اقامها مسلمون عجم، واختزال الخلافة الى مجرد لقب تشريفي[٨٢].

ويذهب ابن خلدون الى ابعد من ذلك، فالخلافة باعتبارها مؤسسة، اختفت نهائيا، وظهر التباسٌ بين الخلافة والملك، لانهما اقترنا ببعضهما خلال قيام الدولتين العربيتين الاوليين. الا ان الخلافة اختفت باختفاء العرب، وفناء جيلهم، ومن ثمّ لم يعد مبرر لوجودها، ولو من حيث اللقب الشكلي: «ثم ذهب رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب وفناء جيلهم، وتلاشي أحوالهم، وبقي الامر ملكا بحتا كما كان الشأن في ملوك العجم بالمشرق»[٨٣].

ويؤول ابن خلدون تأسيس الدولة الاموية وكذلك اهم مراحل تطورها، استنادا على نفس نظريته في العصبية. وأول مسألة يعالجها، هي مسألة انتصار معاوية على علي بن ابي طالب، فمؤرخنا يورد في حق معاوية حكما مزدوجا: أخلاقيا وتاريخيا. فلانه وفيّ لتقليدٍ سُنّي يَحْرص على وحدة الامة، فإنه يحجم، من جهة، عن قول أي سوء عن صحابي قَدْ يُفهم على انه قَذْفٌ في حقه. ومن جهة ثانية، يُبرر تاريخياً، أحداث هذه الفترة، وفي طليعتها حدث «الفِتْنَة» التي ادت الى نشوب حرب بين علي ومعاوية. فهو يرى من خِلال قوانين العصبية نفسها، أن هذه الحرب كانت لازمة لا محيد عنها، ما دام تطور العصبية يحتم في لحظة معينة ان يتغلب القبيل الاقوى، فكان هو قبيل الامويين، ولما كان يلزم تقوية السلطة وتركيزها، فان معاوية حَوَّلَ الخلافة الى ملك[٨٤]، وبذلك استقر نظام الملك في الاسلام، الذي ليس شراً في حد ذاته ما دام يتوخى نفس أغراض الخلافة، وهي الحفاظ على وحدة كلمة المسلمين وتطبيق أحكام الشرع.

ذلك كان، حسب ابن خلدون، دور السلطة في الفترة الاولى من حياة الدولتين الاموية والعباسية، قبل أن تحيدا عن الشرع، وَتَقْصُرَا همهما على خدمة المصالح الدنيوية لِلمُلْك. ويحدد الكاتب، لكل من الدولتين، المرحلة التي كان الحكم فيها مطابقا لهدف الخلافة: وهي المرحلة الممتدة من معاوية الى عبد الملك بالنسبة للامويين، ثم من

(٨٢) في نفس هذه الفترة، كان الغزالي يؤكد بأن السلطة لا تعتمد الا على القوة، وان من يحظى بولاء من يمسك بزمامها، يصبح هو الخليفة.

(٨٣) المقدمة، ٢٠٨.

(٨٤) المقدمة، ٢٠٦ ونفس التأويل لفترة حكم معاوية، نجده في العبر، ٢، ص ١١٠.

المنصور الى الرشيد بالنسبة للعباسيين. وانطلاقا من عهد هذين الخليفتين، تتغيّر طبيعة الحكم ويُرافق ذلك انغماس الدولة في الحضارة؛ فهشام عند الامويين، والمنتصر عند العباسيين، يدشنان هذه المرحلة الثانية[٨٥].

وعرفت الدولة الثانية حدثا أساسيا رأى فيه المؤرخون المغاربة علامة بارزة ستحدث من جديد في تاريخ المغرب نفسه. ويتعلق الامر بقتل الخليفة إلمتوكل (٢٤٧ هـ) على يد رؤساء جيشه الأتراك، الذين اصبحوا مطلقي السلطة[٨٦] في الدولة العباسية. وستعرف دول أخرى نفس الفترة، وخلالها ترجح كفة احد اجنحة الدولة، فيغدو المتحكم في تنصيب الملوك وعزلهم أوْ قتلهم. فالدولة الموحدية، واكثر منها الدولة المرينية، ستعرف حسب المؤرخين المغاربة، فترات مشابهة لما عرفته الدولة العباسية.

فبالنسبة للموحدين، نجد أن الخليفة عبد الواحد، الملقب بـ« المخلوع » (٦٢١ هـ) بعد أن اختاره شيوخ الموحدين، تَمَّ خنقه فيا بعد. وهذا ما جعل الملزوزي يشبه هؤلاء الشيوخ بالأتراك في الدولة العباسية، مُورداً أبياتا شعرية نظمها بهذه المناسبة، وأعاد نقلها ابن ابي زرع مع التعليق عليها بقوله:

« .. فكان (عبد الواحد) اول من خلع وقتل من بني مَرين، ولم يكن ذلك فيمن تقدمهم من ملوكهم. ورجع أشياخ الموحدين كالاتراك من بني العباس، فكان فعلهم ذلك سببا في خراب دولتهم »[٨٧].

وستعرف الدولة المرينية أيضا مرحلتها المشابهة، وهي تبدأ بقتل ابي عنان سنة ٧٥٩ هـ، فعندما كان طريح الفراش، جاء مَنْ أنهى حياته، فبدأت فترة الاضطرابات: تغيير سريع للملوك، وتطاحن شرس بين الوزراء الأقوياء الذين هم في نفس الوقت رؤساء للقبائل الحليفة.

وفيا يخص الدولتين الزناتيتين لعهد ابن خلدون، فان هذا الاخير حاول ان يعطي لكل واحدة منهما تَحْقيباً يسجل المراحل الخاصة بدولة أَسَّسَها البدو، وان كان لم يُشِرْ الى وجود مَثَل أعلَى ديني في البداية، كما أشرنا الى ذلك من قبل. فَمِنْ قبيل واحد،

---

(٨٥) المقدمة، ٢٠٦ ـ ٢٠٨.

(٨٦) العبر، ٨٠١.

(٨٧) القرطاس، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

وهو قبيل بني واسين، تميز فرعان كبيران: بنو بادين، وبنو مرين. وبالنسبة لهم جميعا، فان فخذين يمثل كل منهما العصبية الاقوى، سيسودان، وهما: آيت القاسم: عن الاولين، وبنو حمامة عن الثانين. وداخل هذين الفخذيْن سيتطور الحكم، وكل واحد من شِقّي العصبية سيكمل سيرورته المؤدية الى إنشاء الدولة.

لقد كان آيت القاسم في أول الامر، تابعين للموحدين، وعندما ضعف هؤلاء الاخيرون، تمكن يَغْمُورَاسَن، رئيس آيت القاسم، مِنْ تأسيس حكم مستقل، ودام حكمه ٤٤ سنة، فكان بداية لقيام الحكم الملكي. وسرعان ما استطاعت قبيلته أن تُخْضِعَ نهائيا، القبائل الاخرى وخاصة بني راشد وبني مُطَهّر. لقد حول يغموراسن الرئاسة القبلية الى ملك، كما لاحظ ابن خلدون: «واتخذ الآلة، ورتب الجنود والمسالح، واستخلف العساكر من الروم والغُزّ، رامحة وناشبة، وفرض العطاء، واتخذ الوزراء والكتاب، وبعث في الجهات العمال، ولبس شارة الملك والسلطان»[٨٨].

وكان عبد الحق على رأس الفريق القوي من المرينيين، وهم بنو حمامة الذين تغلبوا على بقية بُطون مرين. ولكن ابنه ابا يحيى هو الذي دشن مرحلة الملك باتخاذه لشعار، وبتكوينه لحامية اجنبية ولمراسيم ملكية[٨٩].

ما معنى الدولة، اذن عند ابن خلدون؟

ان المقارنة السابقة التي عقدناها بين مختلف انواع هذه الدول، تُفْضِي بنا الى تماثل يرجع الى مثال أصلي للدولة إلا أن الأمر يتعلق بدولة ذات طبيعة خاصة تتوقف أساسا على أصلها القبلي. ومجموع تطور الدولة سيكون مطبوعا، ضرورة، بهذا الاصل.

إن هذه الدولة تبدأ أولاً، بارتباط قوي مع الجماعة القبلية التي ساندتها في قيامها.

---

(٨٨) العبر، ص١٢٦.
ونفس الملاحظة نجدها عند اخي المؤلف يحيى بن خلدون في الكتاب الذي خصصه لدولة بني عبد الواد، وهو يحدد لهذه الدولة: مرحلة لم يكن فيها بعد لرؤساء بني عبد الواد سلطان (راجع الفصل ٥ المعنون بـ: «في من ولي غير مستبد منهم»)، ص١٠٧ ـ ١٠٨ ثم مرحلة تتركز فيها السلطة في يد يغموراسن، الذي اصبح ملكا. وتبدأ بالفصل المعنون بـ« في ذكر الملك، الاول من بني عبد الواد»، ويعطي أسماء وزرائه وكتابه وقضاته، ص ١٠٩ وما بعد.

(٨٩) العبر، ص٣٥٦.

وفي هذه المرحلة الأولى، تعكس بنيّة الدولة، بجزء كبير، أنْسَاق تحالف القبائل الملتحمة، إنها تحتفظ بروابط قوية مع تلك التحالفات التي يتوقف عليها تدعيم سلطتها. الا ان نفس هذه الروابط تصبح عائقا من خلال تطورها. وتبحث الدولة، في مرحلة ثانية، عن التخلص منها لتنفصل عن أصلها القبلي. وتنزع الدولة الى ضمان استقلالها على صعيدين اثنين بالخصوص: عسكري واداري. وتكف القبائل المكونة لها، عن أن تكون هي حجر الزاوية في جيشها، فتعتمد الدولة منذ ذلك الحين لضمان أمنها، على جيش مستقل محترف، يشكل فيه الاجانب جزءا هاما. وعلى الصعيد الاداري، لا يتولى الوظائف الهامة اشخاص ينتمون للقبائل الحليفة. فوظائف «القلم»، كما اشرنا الى ذلك من قبل، يعلو شأنها، آنذاك، على وظائف «السيف». وتبلغ الدولة مرحلتها الاكثر صلابة، وهي المرحلة التي تغدو فيها كذلك مجردة. الا أن الهيئة التي كونتها لتكون مستقلة، تبدأ بالقاء اعبائها نتيجة لمطالبها المادية والسياسية. وبانغماس الدولة في الحضارة تصبح هذه الهيئة مرتبطة اكثر بحياة الترف، أي انها تغدو ضعيفة وعاجزة أكثر فأكثر، عن الدفاع عن تلك الهيئة. عندئذ يعود الأصل القبلي الى الظهور بوساطة التمرد وتقديم المطالب: فالأجنحة المنتمية لنفس العصبية، والتي كان الجناح المنتصر قد اخضعها تطالب بالسلطة، وترفض القبائل أداء الجباية، أي انها ترفض سلطة الدولة، وهذا الظهور الجديد العنيف للقبائل، يؤكد أهمية دور الجيش في حماية الدولة. ولما كان الجيش واعيا لأهميته، فانه يطالب بتعويضات عالية اكثر فأكثر وبتنازلات، مما يثقل كاهل الدولة التي تجد نفسها مضطرة للاكثار من ارسال بعثات الجباية، وهذا معناه من جهة، دفع القبائل الى التمرد، ومعناه من جهة أخرى، انها تصبح مرهونة اكثر في يد جيشها.

وليس ما يهمنا هنا هو الرجوع الى مراحل الدولة الخلدونية التي نعرفها، وانما استخلاص معنى العلاقة التي تربطها مع الاصل القبلي. ولا بد من إثبات ملاحظتين في هذا الصدد: الاولى هي ان الدولة تكون أقل تجريداً عن طريق هذه العلاقة، فهي كثيرا ما تحتفظ برابطة مع الأصل القبلي سواء عن طريق المساندة أو عن طريق الصراع.

والملاحظة الثانية هي ان هذه الدولة التي لا تدوم في الزمن، لاتستطيع نتيجة لذلك، أن تضمن مرتكزات دائمة. صحيح أن هناك إرثاً اداريا وسياسيا وثقافيا ينتقل من

السلف الى الخلف، الا ان كل دولة جديدة متولدة عن عصبية جديدة تشرع في تعلم تسيير السلطة. والإعادة المستمرة للسيرورة لا تسمح لحضارة ما بالتجذر، كما لا تسمح لتقليد دَوْلَوي بأن يتدعم[٩٠].

إن البنية القبلية لمجتمع ما، تَشْرِطُ شكل الدولة وتطورها. ولما كانت البنية واسطة بين الدولة والمجتمع، فانها تختزل التباعد القائم بينهما، أي انها تمنع الدولة من الإغراق في التجريد، انها، بذلك لا تستطيع ان تنفصل بكيفية نهائية ودائمة عن المجتمع (أي عن الاصل القبلي). ويقوم ابن خلدون بتمييز واضح بين الدولة في هذا المجتمع وبينها وبين تلك التي توجد في مجتمعات غير قبلية. يقول في هذه المسألة: «الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب، قل ان تستحكم فيها دولة»، ويسوق مثالاً بلدان المغرب. لكن الامر يختلف في سوريا ومصر فالشام كانت موطن قبائل، الا ان العصائب فيها اختفت بعد ذلك، مما سمح للدولة بالاستمرار. أما مصر، فانها مثال لاستقرار الدولة «فملك مصر في غاية الدعة والرسوخ لقلة الخوارج واهل العصائب، انما هو سلطان ورعية..»[٩١].

ولما كان نموذج الدولة الخلدونية مرتبطا بنمط محدد من المجتمع، فان النظرية المنحدرة منه، لا يمكنها ان تشمل الدولة في عمومها. وكل نقد لهذه النظرية لا يعتبر هذه الرابطة، سيكون بدون أساس، لانه سيأخذ عليها بالذات افتقارها الى الكونية والتعميم (مما ينفي عنها صفة النظرية). انه يتحتم قبل كل نقد، القيام بمحاولة أولية: وهي تحديد حقل الدولة، التي تحيلنا عليه النظرية. وهذا التحديد ينحدر منطقيا مما حاولناه قبل، أي من التاريخ حسب مفهومه عند ابن خلدون.

نستطيع، الآن القول، انطلاقا من تحليل مفهوم التاريخ عند ابن خلدون، بأن الدولة التي تُرجعنا نظريتُه الى مفهومها، ليست فقط هي دولة المجتمع القبلي، بل هي

---

(٩٠) هذه ملاحظة اساسية ابرزها ابن خلدون وهي متعلقة بالتعارض بين بلدان المغرب من جهة، وبين المشرق والبلدان الواقعة شمال البحر الابيض المتوسط ففي بلدان المغرب، البادية مهيمنة ومراكز العلوم والحضارة، قليلة (المقدمة ص٣٥٧).

ومن جهة اخرى. فان وجود حضارة حقيقية تتطلب عنده استمرار الدولة، وهنا أيضا، يكون المغرب متعارضا مع وضع البلدان التي لها حضارة ممتدة في الزمن كما هو الشأن بالنسبة للمشرق ولاوروبا. (المقدمة، ٣٦٨ - ٣٧١).

(٩١) المقدمة، ص١٦٤ - ١٦٥.

تحديد الدولة التي يؤسسها الرحّل، وأهل الجبل؛ وهما نموذجان للمجتمع البدوي قادران على تحقيق هذا المشروع، كما اوضحنا ذلك. ان هؤلاء البدو هم العناصر الفاعلة حقا في التاريخ ما دامت الحركة التاريخية تتم، حسب ابن خلدون، انطلاقا من البادية.

داخل هذه الحدود وحدها، نستطيع أن ندرك معنى التاريخ الخلدوني الحديث. لأجل ذلك. فان جميع الاحاديث المتصلة بـ« فلسفة التاريخ » عند ابن خلدون، باعتبارها شاملة لمجموع التاريخ الكوني هي أحاديث في غير موضعها، وكثيرا ما حاول البعض التقريب بين « فلسفة التاريخ » في المقدمة وبين الفلسفات التي ظهرت بعدها في الفكر الغربي، ليخلصوا من ذلك الى ان ابن خلدون كان رائدا في هذا المجال، كما كان رائدا في مجال علم الاجتماع.

الا ان قيام فلسفة التاريخ بمعناها الدقيق، أي الطريقة القصدية في ادراك التاريخ بصفته مُعطىً موضوعيا وعنصرا فاعلا، وفي التفكير في مبادئه المحركة وغائيته، هي مسألة مرتبطة تاريخيا، بتطور الفكر الغربي، وخاصة منذ القرن الثامن عشر(٩٢).

إن هذه الطريقة في « فلسفة » التاريخ كما يقوم بها بعض المفكرين الذين لم يكونوا دائما مؤرخين، لا يمكنها ان تكون هي فلسفة التاريخ الحقيقية الخاصة بثقافة ما، وتكون متضمنة في طريقة سرد الحديث التاريخي نفسه. صحيح ان كل مؤرخ له طريقته الشخصية في تنظيم نصوصه، الا أن هناك عناصر مشتركة تحدد محتوى الاستوغرافيا لثقافة ما، (طريقة التحقيب، الاحداث والشخصيات الهامة، الحقبة المتخذة كنموذج، منظومة القيم التي يستند عليها في تقويم الشخصيات والاحداث...). من كل ذلك، تنبع فلسفة للتاريخ وتكون، بالحتم مرتبطة بمنظومة ثقافية محددة.

ومن المؤكد ان ابن خلدون قد فعل اكثر من ذلك، ما دام قد أنجز عن قصد، فلسفة للتاريخ في كتابه: المقدمة، الذي يعتبره هو نفسه كتابا استثنائياً. لكن هل يتحتم علينا ان نكرر القول بأن هذا الكتاب يجب ان يقرأ من خلال «التاريخ» ومعنى ذلك ضرورة البدء، بتحديد الحقل التاريخي للعبر، كما حاولنا القيام بذلك، لنتمكن من فهم « فلسفة التاريخ » المتصلة به، والتي تشتمل عليها المقدمة. ان الرابطة الحقيقية بين

(٩٢) انظر الاستخلاص العام في نهاية هذا الكتاب.

المقدمة والعبر ، تعني أن فلسفة التاريخ الخلدونية ترجعنا الى حقل تاريخي محدد ، هو حقل التاريخ الموجود في العبر. ومن ثم فان المفهوم التاريخي الخلدوني ، الجديد ولا شك ، قد تمت صياغته ، داخل وبالنسبة ، الى التاريخ كما فهمته الاستوغرافيا الإسلامية وبوّبَتْه. وهذه الفكرة الأساسية هي التي حاولنا التدليل عليها من خلال تحليلنا السابق.

الفصل الخامس

التصوف والتاريخ

اذا اعتبرنا التاريخ في حدود التصور الخلدوني ، فانه لا يتحدد الا بفعل القوة القبلية وحدها . فبالرغم من ان العصبية تقوم على شعور غريزي (النسب) وهو شعور لا تاريخي ، الاّ انها تعمل مع ذلك عن طريق بنية قبلية وعلى هذا النحو فهي تصبح تاريخية ، بل انها تعمل على تحديد ما يتجاوز التاريخ ذاته ، أي العقيدة الدينية . فبالرغم من أن ابن خلدون لا يضع عالم الغيب الذي تصدر عنه هذه العقيدة موضع سؤال ، الاّ أن هذا العالم عندما يُوحَى خبره الى البشر ، يصبح داخلا في التاريخ ؛ وهكذا فإن الوحي ذاته ينبغي أن يأخذ التاريخ في اعتباره ، أي أنه ينبغي أن يخضع لطبائع العمران ، وبناء على ذلك ، فلا يبدو لنا أن السؤال عن أي الطرفين يحدد الآخر : أهو النموذج الديني أم العمران ، سؤال مشروع ولكنه يطرح مسألة الاختيار بين حدين لم يكن تاريخ الأفكار قد هيأ له بعد ، فعالم الغيب حق مثلما أن طبائع العمران هي أيضاً كذلك ، وحقيقة هذين العالمين أساسية في فكر ابن خلدون .

أوضح ابن خلدون ، عند تفسيره لتاريخ العرب والبربر ، كيف أن الدين يتحقق في التاريخ بفضل قوة فعلية هي قوة العصبية دون أن يعني ذلك أن الايمان لا يكون سوى مجرد ذريعة أو مجرد « انعكاس » لما هو موجود ، ما دام هو ذاته ، يتمتع بوجود فعلي ، ويؤكد ابن خلدون أن الفترات التاريخية التي تصبح فيها الدعوة الدينية قوة محركة فعالة لا تكون كذلك الا بشرط واحد ، وهو أن تتبناها عصبية . ولا يصدق هذا المبدأ بالطبع الا حيث توجد بنية قبلية أي في مستوى مجال التاريخ الخلدوني ، وقد استطاع ابن خلدون أن يعثر بسهولة ، سواء في تاريخ العرب أو تاريخ البربر ، على أمثلة تؤيد هذا التفسير .

ونحن لا نود أن نبحث الآن عما اذا كان هذا التفسير صحيحاً بقدر ما نسعى الى الاجابة على سؤال محدد: ماذا يمكننا أن نقول عن عصر ابن خلدون ذاته؟

في الوقت الذي كان ابن خلدون يصوغُ المبدأ المحدد للعلاقة التي تربط الدعوة الدينية بالعصبية، كانت الاحوال قد أخذت تتبدل في بلدان المغرب. فَقَد وُجِد تيار صُوفي قوي بدأ يتخذ أشكالا اجتماعية وسياسية. صحيح أن تلك الأشكال لن تصبح محددة تحديداً فعلياً الاّ في القرن التالي عندما ستعمل على تحويل المجتمع واعطائه بنية جديدة قد تتكيف أحياناً مع البنيات القبلية، وأحياناً تنضاف عليها، فينشأ عن هذا كله تجمعات سياسية، وامارات، بل ودول في بعض الأحيان. والحال أن هذا التيار الصوفي كان قد أخذ يتقوى ليصبح ذا تأثير في عصر ابن خلدون، بيد أن صاحب المقدمة سوف يستمر يفكر في ميدان السياسة كما لو أن شيئاً لم يتغير، ودون أن يعي هذا العامل الجديد. فهل وقع هو نفسه في الوهم الذي طالما حذرنا من الوقوع فيه، أي الحكم على الحاضر بمنظار الماضي؟ فهو ينبهنا الى أن أحد الاسباب الاساسية التي توقع المؤرخين في الخطأ هو «الذهول عن تبدل الأحوال» فهل وقع هو نفسه ضحية هذا «الذهول» فظل يتصور التاريخ والعمل السياسي والدولة انطلاقاً من مبدأ العصبية؟

اننا نميل الى الاعتقاد بأن التيار الصوفي قد صار قوياً بالفعل، أو هذا على الأقل ما تفيدنا به كتابات صوفية من العصر نفسه، صحيح أن وجود تآليف في التصوف ليس في حدّ ذاته كافياً للدلالة على اتجاه العصر، لأن ميراثاً طويلا ومتشعباً من التصوف المشرقي والاندلسي كان قد آل الى بلدان المغرب، فحفز على الاهتمام والتأليف بطبيعة التراكم الثقافي. وقد عرف هذا العصر بالفعل كتابات صوفية كثيرة لمؤلفين كانوا يترددون بين المغرب والاندلس. لهذا سوف نقتصر على مؤلفات صوفية نرى فيها شهادة مباشرة على هذا العصر، وسيظل غرضنا هو إبراز معالم اساسية للعصر أكثر مما هو تقديم تأويل ما.

١ ـ التصوف في عهد ابن خلدون

ونحن واجدون في حياة ابن عباد الرندي (٧٣٣ ـ ١٣٣٣/٧٩٢ ـ ١٣٩٠) ومؤلفاته[1] خير هاد لهذا المقصد. فهو قد ولد برندة وارتحل في شبابه الى المغرب. وبعد

(١) الكتب المعروفة لابن عباد هي: شرحه لحكم ابن عطاء الله، وكتاب فتح التحفة (وهو مجموع احاديث)، =

أن توقف بتلمسان لدى الشريف التلمساني أحد مجددي المذهب المالكي بالمغرب التحق بفاس ودرس بالمدارس التي أقامها المرينيون بها حيث كان التعليم الأساسي يقوم على الفقه المالكي، وقد تلقى علومه على أشهر العلماء الذين كانوا بالعاصمة المرينية كالآبلي والقشتالي والمقري، وقد كان تعليم المذهب المالكي الذي كان المرينيون يقومون على تشجيعه، يقرن بحرب على مختلف «البدع»، ومن بينها مذهب ابن تومرت. فقد كانت الدولة الحاكمة تتزعم هذا الصراع باسم العودة الى مذهب «الجماعة» وترك كل «البدع» ومنها مذهب الموحدين الذي اعتبر بدعة آنذاك[٢]. فالبدعة في نظر الفقهاء هي كل هذه العوائد الاجتماعية التي تدعي الاستناد الى الدين وخصوصاً حركات التصوف المتفشية بين العامة في مختلف المناطق، وكذلك كل تصوف لا يأبه بمعرفة الشريعة أو يخوض في علوم محذورة.

فابن عباد يبدو في رسائله جد منشغل بمشكل البدعة هذا، وهو يحمل عليها خاصة في الفقه، فهذا العلم «كثرت فيه البدع في هذا الزمان، وعمّ بسببها الضرر والعدوان»[٣] يشير ابن عباد هنا الى انحطاط علم أصبحت تسوده «المختصرات» التي يرفضها تلميذ الآبلي هذا، فالوقوف عند المختصر هو تعديد للمشايخ وابتعاد عن الأصول مما يبعد عن رأي الجماعة ويعطي الأسبقية للتقليد، ذلك المفهوم الذي يدينه كل العلماء الذين يدعون الى العودة الى الأصول. يعتبر ابن عباد التقليد بدعة خطيرة من بين البدع التي انتشرت في عهده وخصوصاً في ميدان الفقه[٤]. لذا قرر أن يتجاوز حدود الفقه الضيقة، فارتحل عن فاس ومدارسها ليلتحق بسلا ويعيش بالقرب من الصوفي الشهير ابن عاشر، وبهذا فهو يترك الفقه الذي ليس الاّ «علم الظاهر»، ويعارضه، على غرار المتصوفة «بعلم الباطن» أي بالتصوف[٥].

أراد ابن عباد وهو يتوجه نحو التصوف، أن يقتدي بهذه «النخبة»، لانه «لم يخص

= وذكر بأسماء الله الحسنى، والرسائل الصغرى، والرسائل الكبرى، هذا بالاضافة الى رسائل اخرى اكتشفت حديثاً.

(٢) عرف هذا العصر تآليف كثيرة في «البدع»، نخص بالذكر منها كتاب الاعتصام للشاطبي، والمدخل الى تنمية الاعمال لمحمد العبدري الفاسي الذي اثنى عليه ابن فرحون: انظر الديباج ٣، ٣٢٨.

(٣) الرسائل الصغرى: نشر بول نويا، بيروت ١٩٦١، ص٤٠.

(٤) الرسائل الصغرى، ص، ٢٤ - ١١١.

(٥) المرجع نفسه، ص١١١.

باتباع السنة الا هذه الطائفة المختارة من الصوفية[٦] كان هذا ملاذه في عالم مدان جملة وتفصيلا، وهو بهذا يقوم «بالتوبة»، أي قطع الصلات بعالم دون شرع الله، والدخول في عالم المتصوفة، وتلك التوبة هي أولى مراحل «الطريق» فينقلب حال النفس والجسم[٧]. ينبغي هجر العصر والعودة بالروح الى أفضل الازمان وأرقاها، وهو زمان النبي والسلف. فبعده لم يكن هناك الاّ التدهور المستمر الذي أصبح بفعله الاسلام غريباً[٨].

ولكن، ألا يعني عدم الاكتراث بهذا العالم «غضّ الطرف عما يخالف فيه الدين، وبالتالي إهمال ابن عباد لواجبه، كعالم مسلم عليه ان يغير المنكر؟ لا يخلو موقف ابن عباد من تناقض، فهو ينصح أحد مراسليه وهو يحيى السراج الذي كان يبوح له بشقائه بما آلت اليه الأمور بأن ينفض يده من عالم مآله الهلاك[٩] الاّ ان ابن عباد، من جهة أخرى، يتخذ موقفاً واضحاً ضد بدع زمانه وهو يدعو «علماء الحقيقة» أي المتصوفة، الى محاربة كل أولئك الذين يشعلون الفتنة بين العامة باسم الدين[١٠]. بل ذهب الى أبعد من ذلك، فقد كتب الى السلطان المريني خطاباً يدعوه فيه إلى أن يبتّ في أمر ما أخذ ينتشر من شرور كقطع الطرق، الامر الذي يدل على مدى ضعف السلطة المركزية، وكذلك أن يضرب على أيدي الولاة الظلمة.[١١]

لا بد أن نثير الانتباه هنا الى أن ابن عباد هذا قد لعب دوراً أساسياً في نشر اتجاه في التصوف سيكون له شأن في تاريخ المغرب ونعني «الشاذلية» التي ستعرف ازدهاراً كبيراً في المغرب، وستبلغ على يد الجزولي (م ٨٦٩؟/١٤٦٥؟) شأواً كبيراً، إذ أن كل الزوايا ببلدان المغرب سوف تعده شيخها بل إن دولة مغربية (الدولة السعدية) ستدعي انها قامت على تعاليمه. وابن عباد أول من كتب شرحاً لـ (حكم) ابن عطاء الله (م ٧٠٨/١٣٠٨) تلميذ الشاذلي (م ٦٥٦/١٢٥٨) بواسطة شيخه ابي العباس المرسي

---

(٦) المرجع نفسه، ص، ٣٤.

(٧) المرجع نفسه، ص، ٧٠.

(٨) المرجع نفسه، «ص، ٢٩، ٧٥، ٧٦».

(٩) الرسائل الكبرى، فاس ١٣٢٠ هـ. ص٦ ـ ٨.

(١٠) الرسائل الكبرى، ص، ١٤.

(١١) ينقل (م. المنوني) فقرات من تلك الرسالة ويذكر أنه اكتشف مجموعة أخرى من الرسائل (عدا الرسائل الكبرى والصغرى المنشورة)، وهي بالخزانة الملكية بالرباط تحت رقم ٢٥٥. انظر مقال المنوني: التيارات الفكرية في المغرب المريني، مجلة الثقافة المغربية، العدد الخامس ١٩٧١.

(م ١٢٨٧/٦٨٦) وسيديع هذا الشرح بين الناس ذيوعاً لا يضاهيه الاّ شرح متصوف من القرن اللاحق وهو أحمد زروق (م ٨٩٩ هـ)[١٢].

نحن اذن بصدد تصوف يهجر العالم ولكنه أيضاً يترصده ويشهر به، وهو تصوف لا يحيد عن السنة، ما دام مثله الاعلى هو «السلف». ومع ذلك فهو لا يقطع صلته تماماً بالتصوف الفلسفي، اذ أن ابن عباد يورد في بعض الأحيان ابن عربي ويرجع الى الششتري وإن كان ينتقد شيخه ابن سبعين[١٣].

أما عبد الحق البادسي فقد خصّ صوفية منطقة الريف في بداية هذا القرن الثامن بكتابه المقصد الشريف. لقد وُجد اذن في منطقة واحدة ما يكفي من الصلحاء لكي يُفرَد لهم كتاب خاص. بيد أن هناك ملاحظة أشار إليها مترجم هذا الكتاب الى اللغة الفرنسية[١٤] جورج كولان، يؤكد فيها أن شخصاً واحداً من هؤلاء الصلحاء كان وحده يحمل لقب «شريف»؛ إلاّ أن الأمور سوف تتغير، فيزداد نفوذ الشرفاء في المغرب[١٥] وسيلعبون دوراً سياسياً كبيراً، خاصة حينما يلتحم الشرف «بالتصوف». وقد عني ابن السكاك، أحد تلامذة ابن عباد، بتأليف كتاب[١٦] عن الأسر الشريفة بالمغرب. وعنده أن أصرحها شرفاً أسرتان، الجوطيون والصقليون، الذين كانوا يوجدون خاصة بفاس ومراكش وسبتة[١٧].

وفي مدينة سبتة على الخصوص، كان الشريف الصقلي أبو العباس السبتي أهم شخصية سياسية بالمدينة في هذا العهد وكان «يأتي اليه في الموضع الذي أعده لجلوسه برياضه الذي بالصفارين صبيحة كل يوم صاحب القصبة، كائناً من كان، مسلماً عليه ثم ينصرف، ثم يأتي الوالي على قبض الجباية مسلماً، ثم ينصرف بعد تقبيل قدميه، ثم يأتي صاحب الشرطة، وكذا جميع امراء سبتة، الاّ القاضي لمكان خطبته[١٨]، وقد كان ملوك

---

(١٢) سعي الـذكر بأن الشادليه عرفت بالمغرب عن طريق ابن عطاء الله الدي يذكر له ابن السكاك أحد تلامذة ابن عباد. كتباً ثلاثة: اللطائف (وهو عبارة عن سيرة للشاذلي والمرسي)، التنوير، الحكم.

(١٣) بل ان ابن عطاء الله أخذ على ابن تيمية (وكان خصماً له) ادانته لابن عربي.

(١٤) الوثائق المغربية ١٩٦٢.

(١٥) يفترض ان قرار المرينيين برفع الضرائب عن الشرفاء كان سبباً في تكاثر عدد الذين يدعون الانتساب الى سلالة النبي.

(١٦) نصح ملوك الاسلام، طبعة حجرية، فاس.

(١٧) المرجع المذكور، ص، ٢٥.

(١٨) المقري: ازهار الرياض، ص، ٤٣.

بني مرين يولونه عنايتهم وأخصهم أبو عنان الذي كان يدعوه كل سنة إلى موسم عيد المولد النبوي «ويصحبه في وجهته تلك من الضعفاء والتجار ما لا يحصى كثرة، ويتولى هو الانفاق على الجميع من ماله، ويرفع عنهم اللوازم المخزنية، فكان التجار لأجل ذلك يرقبون وقت سفره وقفوله»[١٩]. تعتبر «رحلة» ابن قنفذ: أنس الفقير وعزّ الحقير والتي كتبها سنة ٧٨٧/٣٨٥ شهادة هامة على الحياة الصوفية في هذا العهد، وخصوصاً في المغرب الأقصى، وقد غادر ابن قنفذ بلدته القسطنطينة، حين اختار طريق التصوف ليقوم برحلة في المغرب الأقصى حيث مكث ما يقرب من عشرين سنة. وقد عني في رحلته أساساً بالمتصوفة كما اهتم بمراكز التصوف في هذا العصر.

ولا تخلو الكيفية التي اعتنق ابن قنفذ بها التصوف من دلالة. فهو يخبرنا أن جده من أمه هو الذي ألبسه «الخرقة» وعرفه بشيوخ «الطريق» وها هنا نجد أنفسنا أمام شيوخ ينتمون الى سلسلة تصل الى الجنيد ثم الى الحسن البصري الذي زعموا أنه كان أول من لبس خرقة التصوف وذلك على يد علي بن أبي طالب. وهنا نستخلص ملاحظتين: أولاهما أن إثبات النسب الصوفي الذي يصل التصوف بالشيعة ليس وقفاً على التصوف الباطني، كما سيقول ابن خلدون، فليس هناك ما يدل على غلو تصوف ابن قنفذ[٢٠] أما الملاحظة الثانية فتتعلق بالمكانة التي يحتلها الجنيد داخل النسب الروحي للمؤلف، حيث نستطيع أن نتبين كيف أصبح الجنيد أهمُ شيوخ المغاربة، والذي سوف تنتهي اليه سائر طرق الصوفية بالمغرب.

أهمية هذا الكتاب تتمثل كذلك في ذكره لمراكز التصوف بالمغرب الأقصى، ولو أنه لا يستوفيها جميعاً ذلك أننا نلاحظ أن معظم المراكز المذكورة يوجد في الجنوب، وفي المنطقة التي كانت معقل بُرْغوَاطَة قديماً، لذا فمن المحتمل جداً أن الأمر يتعلق بمراكز قديمة لنشر الاسلام في مناطق ارتدت بعد محاولات ادخالها في الاسلام إثر الفتوحات العربية الاولى. وكون المؤلف يطلق لفظ «طوائف» على هذه الجماعات «الصوفية» لا

---

(١٩) المرجع المذكور، ص، ٣٩.

(٢٠) مثلا احياء الغزالي هو أكثر كتب التصوف تمجيداً عند ابن قنفذ، وهو يورده كثيراً كما يذكر المتصوفة الذين جعلوه كتابهم الأول، ص، ٩، ٢١، ٧٥، ٧٦.

يخلو من دلالة، ذلك أن الطرق لم تكن قد تحددت بعد في المغرب الاقصى، وهكذا فإن «الطوائف» التي يذكرها ابن قنفذ هي:

- الشعيبيون بآزمور، اتباع أبي شعيب الصنهاجي.
- الصنهاجيون، اتباع آيت امغار وتوجد أضرحتهم بـ (طيط) بالقرب من مدينة الجديدة.
- الماجريون، وهي طائفة أبي محمد صالح في آسفي.
- الحجاج، وهم جماعة لا ينضم اليها الا من أدى فريضة الحج، وتقوم على تقديم العون لكل من يتهيأ لتأدية هاته الفريضة.
- الأغماتيون، وهم أتباع الهزميري شيخ الرياضي الشهير ابن البنا.
- الحاحيون بالأطلس الكبير، وهي الجماعة التي أسسها أبو زكريا يحيى الحاحي في القرن السابع.

ويشير المؤلف الى تجمع حضره مع جملة من هذه «الطوائف» وذلك بمكان يحدده بين طيط وآسفي. وحسب ابن قنفذ فإن كل هذه الطوائف وكذا «من لا يحصى عددهم» من الناس، كانت تحضر هذا الموسم الذي كان يقام في شهر ربيع الأول[٢١] أي ذكرى المولد النبوي، وهي الذكرى التي كان المرينيون قد جعلوا منها عيداً رسمياً كما قلنا فيما سبق.

ثم إن الكتاب يشير الى النفوذ الذي كان لمتصوفة العصر فهم كثيراً ما يتوسطون لدى أولي الامر لصالح السكان[٢٢] بل ان بعض السلاطين كثيراً ما سعوا لزيارة بعض المتصوفة، وان بين هؤلاء من كان يرفض استقبالهم[٢٣]، ويخبرنا ابن قنفذ أن المتصوفة المعروفة عزيزة السكسيوية قد توسطت لاصلاح ذات البين بين قبيلتين متنازعتين بالاطلس الكبير[٢٤].

* * *

(٢١) المرجع المذكور، ص، ٧١.
(٢٢) المرجع المذكور، ص، ٤٤، ٥٣، ٦١، ٧٧.
(٢٣) المرجع المذكور، ص، ٩، ٧٤، ٨٠، ٨٣، وفي خاتمة الكتاب تحذير للتائب من معاملة «جبابرة الدنيا»، ص، ١١٥.
(٢٤) ص، ٨٧ وقد استطاع ابن قنفذ الذي رحل أيضاً في الاطلس الكبير أن يتصل بعزيزة السكسيوية، وكتاب =

لنعرض الآن، على ضوء ما سبق، لموقف ابن خلدون، وهو لا يخلو من مفارقة: فمن جهة يولي ابن خلدون كبير عناية للتصوف لا لمجرد فضول ثقافي فقط، وإنما لأن التصوف أيضاً في نظره كان أصلاً لبلبلة شديدة عرفها عصره، الا ان التصوف من جهة أخرى يبقى، في رأي ابن خلدون، على هامش القوة التاريخية الفعلية التي هي القوة القبلية، أو هو عنصر مدعم لها، فلنعرض في البداية للكيفية التي يعرض بها ابن خلدون لأهمية التصوف في عصره.

٢ ـ التصوف الباطني

نجد عند ابن خلدون هذه الملاحظة العامة على عصره: «وقد كانت بالمغرب لهذه العصور القريبة نزعة من الدعاة الى الحق والقيام بالسنة...»[٢٥]. وهو يعتقد أن هناك سببين وراء تلك المحاولات: أولهما ضعف السلطة المركزية التي أصبحت عاجزة عن مراقبة الاقاليم البعيدة. فقد كانت جبال غمارة شمال المغرب، وجبال سوس في الجنوب تعرف من حين لآخر، ظهور بعض الدعاة وخصوصاً انطلاقاً من رباط ماسة في سوس[٢٦] الذي تزعم بعض الروايات أن المهدي سوف يظهر به، أما السبب الثاني فهو تهديد البدو للأمن. لذا فان دعاة اتجهوا الى هؤلاء البدو بالنصيحة والموعظة آملين في أن يتورعوا عن الغارة والنهب اذا هم رجعوا الى الدين.

ونستطيع أن نستخلص من تلك الفقرات التي تتحدث عن الحركة الصوفية، أن المجتمع المغربي كان يمر بأزمة عميقة ينبغي البحث عن أسبابها الفعلية بعيداً طبعاً عمّا يقترحه صاحب المقدمة. فقد اتخذ التصوف فيه شكل أعمال تستهدف تجاوزاً ما، وربما وجب أخذ لفظة «التصوف» هنا بمعنى أوسع من معناها الجاري نظراً لما لعبته من دور خاص في المجتمعات المغربية فقد التفّت حركات واسعة حول أفكار دينية باسم اصلاح حال الأمة، وكثيراً ما جسدها شيخ استعمل دعوته للاستيلاء على السلطة.

= ابن قنفذ هو الوحيد من بين كتب العصر الذي يتحدث عن هده التي ستصير أهم أولياء الاطلس الكبير، انظر جاك بيرك: الهياكل الاجتماعية في الاطلس الكبير، باريس ١٩٥٥، ص، ٢٨١، ٢٩٨.

(٢٥) المقدمة، ص، ٣٢٤.

(٢٦) يذكر الكاتب هدا «الرباط» في أمكنة عديدة فالمصامدة بعد دهاب دولتهم ظلوا على اعتقاد في أن سلطانهم السياسي لا بد عائد اليهم وأن في رباط ماسة سوف يظهر المهدي: المقدمة، ص، ١٦١، ٣٢٨، العبر، ٢٣٢، ٢٥٠، ٢٧٤.

أما المذهب فغالباً ما لم يكن محدد المعالم ، بل إن أشخاصاً لا يقرأون وصلوا بالفعل الى أن يكونوا على رأس هذه الحركات[٢٧].

بيد أن التصوف الذي ينكره ابن خلدون هو التصوف الباطني وهو يعتمد في ذلك على حجتين: أولاهما أن هذا التصوف يحيد عن الشريعة لكونه يقوم على العلوم الخفية التي تدينها السنة. أما الحجة الثانية فلكونه ينشر أضاليل بين العامة ويحرض بذلك على الفوضى ، ويطلق ابن خلدون على دعاة هذا التصوف الذي ليس في رأيه سوى بدعة ضالة « الصوفية المتأخرون ». وقد رام هؤلاء التقريب بين تصوفهم وبين التشيع المتطرف ، خاصة مع أكثر الفرق أثراً سياسياً كالإمامية والرافضة ، وقد استقوا منهم فكرة ألوهية الامام ، وفكرتي القطب والابدال ، ثم أنهم أقاموا شجرة نسب صوفي جعلوا فيها التصوف يرتقي الى علي الذي أقرّ في رأيهم لبس الخرقة وذلك بأن ألبسها الحسن البصري[٢٨].

يهتم ابن خلدون على الخصوص بغلاة المتصوفة من الاندلسيين[٢٩] واذا ما نحن استعرضنا اسماء هؤلاء فسيتضح لنا أن معظمهم من اتباع (ابن العريف) الذي حمل عليه فقهاء المرابطين ، فقد تكوّنت في عهد الدولة المرابطية مراكز تصوف في مختلف مدن الاندلس قامت ضد فقهاء المرابطين ، ولتدين على الخصوص حملتهم ضدّ الغزالي وإحراقهم لكتبه ، وقد كانت (المرية) حيث كان يعيش ابن العريف ، أهم مراكز التصوف الاندلسي . ويذكر (آسين بالاسيوس) في مقدمة كتاب ابن العريف محاسن المجالس[٣٠] أن « مدينة المرية كانت تشكل آنئذ المركز الأول للتصوف الباطني

---

(٢٧) وهذا معنى الخصام الطويل بين المتصوفة السنيين وغيرهم . فالتصوف حسب هؤلاء المتصوفة لا بد وأن يمر من معرفة الشريعة ، اذ هو ليس سوى تعميق لها ، وبالمغرب استطاع شيخ لا يعرف القراءة من برابرة الاطلس المتوسط ، وهو أبو يعزى ، أن يبلغ نفوذاً كبيراً تجاوز حدود منطقته حتى الاندلس ، بل ان هذا الأثر الروحي استحوذ على العلماء أنفسهم ، وأشهرهم أبو مدين دفين « العباد » بالجزائر .

ان الاسطوغرافيا الاستعمارية وهي تقيم تقابلا بين « التصوف الشعبي » و« التصوف السني » لا ترى في الاول سوى مظهر للمعتقدات الشعبية العميقة التي كبتها الاسلام ، أي تلك التي تسميها هذه الاسطوغرافيا (وهي تلجأ هنا الى مصطلحات دوركايمية) « وثنية » و« ونسمية » . ان دراسة جادة لتاريخ الأفكار الدينية ببلدان المغرب ما زالت منتظرة .

(٢٨) المقدمة ، ص ، ٣٢٣ - ٤٧٣ .

(٢٩) يظهر صاحب كتاب شفاء السائل معرفة تامة بالتصوف الاندلسي .

(٣٠) نشره وترجمه « آسين بالاسيوس » ونقله عن الاسبانية ف . كفاليرا منشورات غوتنر ١٩٣٣ .

بالاندلس » وقد انشغل السلطان المرابطي علي بن يوسف بحركة ابن العريف واستقدمه الى مراكش مع متصوفين آخرين هما ابن برجان وأبي بكر المايورقي اللذين يعدهما المؤرخون من اتباع ابن العريف، وذلك ليمثلوا أمام مجلس لفقهاء المرابطين. وقد حوكم ابن برجان وهو صوفي من مدينة أشبيلية كان على صلة بابن العريف، وألقي به في السجن بمراكش حيث لقي حتفه هناك(٣١) أما الصوفي الآخر فقد فرّ من مركز اقامته بغرناطة.

تناول ابن خلدون بالنقد الشديد، سواء في المقدمة أو في شفاء السائل، متصوفين من اتباع ابن العريف، وهما (ابن قسّي) و(ابن عربي) فالأول قاد مدة طويلة بمنطقة « الغرب » (جنوب البرتغال) ثورة ضد المتأخرين من ملوك المرابطين، ثم ضد الموحدين، فادعى الإمامة، وأسس رباطاً لقيادة « الجهاد »؛ وقد استمر في جهاده هذا حتى بعد أن استسلم الثوار الاندلسيون الآخرون للسلطان الموحدي عبد المؤمن، وظلّ قائماً في وجه الموحدين الى آخر حياته(٣٢). يذكر ابن خلدون كتابه خلع النعلين لينتقده. وسيعرف هذا الكتاب شروحاً كثيرة خصوصاً عند ابن عربي الذي يفتي ابن خلدون بتكفيره لقوله بالحلول، ويحمل بشدّة على آرائه التي يعرضها في كتابه عنقاء مغرب، حول عودة المهدي(٣٣).

وينبغي أن نؤكد أن التصوف المغربي ظل بعيداً في غالب الأحيان عن كل نزعة باطنية. « فقد بقي هذا التصوف معتدلا، ولم يزج بنفسه ضمن النزعات الباطنية التي عرفتها تيارات الشرق والاندلس؛ فهو ليس سوى تتميم اختياري لتعاليم السنة (حتى لا يجد الفقهاء ما يأخذونه عليه). وقد اعتنى هذا التصوف بمصالح الأمة ولم ينغلق في فردية غلاة المتصوفة ».

---

(٣١) الناصري: الاستقصاء، ١، ص، ١٢٣ - ١٢٦. يذكر الشعراني في طبقاته أن ابن برجان قد حكم عليه بالاعدام لان ما يقرب من ١٣٠ قرية كانت قد أقرت بامامته (ذكره آسين بالاسيوس. المرجع المذكور ص، ٥).

(٣٢) انظر حول ثورة ابن قسي العبر الجزء ٦، ص، ٣٩٠، ٤١٩، ٦٨٠.

(٣٣) المقدمة، ص، ٣٢٣، ٤٧٣، شفاء السائل، ص، ٥٩، ينتقد ابن خلدون كذلك تلميذاً لابن عربي هو ابن سودكين: انظر الشفاء، ص، ٥٩ ويؤكد آسين بالاسيوس أن ابن عربي « كثيراً ما يلجأ في فتوحاته لنصوص المحاسن كي يدافع عن مذهبه في الحلول » (المرجع المذكور، ص، ١٧).

الا أن هناك فكرة اعتنقها التصوف الباطني كان لها وقع كبير على التيارات المتمردة، وهي التي تقول بظهور إمام ينحدر من سلالة النبي، ومن المحتمل أن يكون هذا المعتقد قد سبقته دعوة شيعية قديمة مهّدت السبيل للأدارسة والفاطميين ولابن تومرت، وهذا ما يفسر عدم انقطاع من يدعون أنهم المهدي المنتظر، وقد استمر هذا الادعاء حتى في عصر ابن خلدون نفسه، فالآبلي نفسه يخبره عن محاولات للثورة من هذا القبيل واحدة في ماسة والثانية في غمارة، ومحاولة ثالثة قام بها داع شيعي قدم من الشرق بغية الإطاحة بالحكم المريني[٣٤] وقد كان الصوفي الريفي الكبير (أبو يعقوب الباديسي) الذي يعتبره ابن خلدون «كبير الأولياء بالمغرب»[٣٥] يعتقد هو أيضاً في رجوع مهدي منتظر، حسب ما رواه حفيده للمؤلف.

٣ - التصوف وحدوده

نستطيع أن نعتبر اهتمام ابن خلدون بالتصوف والجهود الذي بذله للإحاطة بجميع مظاهره دليلا على انشغال الاذهان آنذاك بمسألة التصوف، حقاً، إن التصوف حظي دوماً بالدراسة، ولا يخرج ابن خلدون عن المعتاد حينما يخصه بكتاب وبعض فصول من المقدمة الاّ أن الجديد هنا هو أن ابن خلدون ربط التصوف في دراسته تلك، بنزعات أخرى تنزع هي كذلك نحو عالم الغيب مثل علم الرؤيا والطلسمات والنبوة، محاولاً أن يبين أثرها جميعاً على العمران. وهذا ما يعنينا هنا بصفة خاصة باعتبار أن صاحب المقدمة يحيل على عصره. ثم أن محاولة ابن خلدون لا تخلو في ذاتها من أهمية واضحة، فهو يبين عن معرفة واسعة بالتصوف ومختلف تياراته. ونحن نستطيع أن نرد كل ما يقول عن التصوف الى فكرة أساسية فحواها أن التصوف استعداد طبيعي في الانسان، غير أن التصوف في الاسلام ينحصر في تعميق التدين. وابن خلدون يسخر الفلسفة والكلام والتاريخ لخدمة هذه الفكرة، وينتهي الى الأخذ بتصوف معتدل. فالفلسفة، بمختلف علومها، تزوده بقاعدة لتفسير «عقلي» للتصوف: فيثبت انه عريق في النفس البشرية، غير أنه لا يختلف هنا عن نزعات أخرى تنحو نحو عالم الغيب. وهو بلوغ لحال صفاء تام

(٣٤) المقدمة، ص، ٣٢٨.
(٣٥) المقدمة، ص، ٣٢٧.

يتجاوز حدود القدرة البشرية والمعرفة الانسانية، وهو هنا صنو للكهانة وللنبوة[٣٦].

أما «العلوم» التي ترمي الى التكهّن بالمستقبل، أو الى السيطرة السحرية على الأشياء، فهي أيضاً مرفوضة عند ابن خلدون؛ فهو يفندها استمولوجيا أولاً، اذ يبدأ بايراد حجج من علم المنطق ومن معطيات العلم. وانتقاد ابن خلدون يهدف الى غرض أساسي: أنه لا يمكن أن يكون في هذه الميادين علم حقيقي، لأن العلم يفترض الشمولية والإجماع. لكن إقصاء موضوع ما من ميدان العلم لا يعني بالضرورة نفيا لوجوده، وابن خلدون يؤكد لنا أنه هو نفسه حضر مشاهد تمت فيها أمامه أعمال سحرية؛ فالادلة العلمية وحدها غير كافية عنده لإبطال العلوم الخفية. لذا فهو يلجأ الى اعتبارات اجتماعية يتذرع بها للدعوة الى خطر هذه العلوم، فينبغي منع الاشتغال بها وتداولها لأنها ذات ضرر شديد على العمران.

حسب ابن خلدون فان هذه العلوم كانت ذات انتشار في عصره، وعنده أن الازمات تدفع الناس الى استشفاف المستقبل، وتغريهم بالتكهن بما قد يطرأ من تقلبات، لذا فهو يخص بالنقد الشديد «العلوم» التي تدعي التكهن بالغيب، مثل التنجيم الذي يبدو أن الناس في عصره كانوا يثقون كثيراً به ليتنبأ لهم بظهور مهدي أو سقوط دولة، سيا وأن الملوك كانوا يتبدلون بسرعة ابتداء من أبي عنان، بل إن هؤلاء الملوك كثيراً ما اعتقدوا هم أنفسهم في حكم النجوم وأذعنوا لأثر هذا الاعتقاد؛ ويخبرنا المؤرخون أن السلطان المريني أبا سالم كان ضحية انشغاله بعلم التنجيم: «وكان شديد الميل الى علم القضاء بالأحكام النجومية، قد مرن العمل بآلة الاسطرلاب (...) وكان ذلك أقوى الأسباب فيا نزل به: وتحوله عن دار سكنه بالبلد الجديد الى القصبة القديمة»[٣٧].

لمثل هذه الوقائع اذن يدين ابن خلدون الاشتغال بالتنجيم ويدعو الحكام إلى حظره «لما ينشأ عنها (صناعة النجوم) كثيراً في الدول من توقع القواطع، وما يبعث عليه ذلك التوقع من تطاول الأعداء والمتربصين بالدول إلى الفتك والثورة، وقد شاهدنا من ذلك كثيراً»[٣٨].

---

(٣٦) المقدمة، ص، ١٠١.
(٣٧) ابن الخطيب، نفاضة الجراب (طبعة العبادي) ص، ٢٧١.
(٣٨) المقدمة، ص، ٥٢٢.

إبطال ابن خلدون لهذه « العلوم الخفية » ليس لأنها علامة على تدهور العلم، ولا لأن الدين ينهى عنها فحسب، وإنما لخطرها أيضاً على العمران، سيما وانها تسعى الى تغييره. صحيح أن العمران يتغير، بل أحياناً تنقلب أوضاعه انقلاباً، ولكن ذلك يتم عادة وفقاً لقوانينه (طبائعه). فالتبدل الطبيعي في العمران حتى وإن كان عنيفاً لا يخرج عن طبائع الأشياء، أما فرضه عن طريق الاعتقاد في ظهور المهدي أو بالثقة في النجوم فلا يؤدي إلاّ إلى فتن خطيرة وغير مجدية، وتشيع مثل هذه التكهنات كلما كانت الدولة آخذة في الانحطاط. فالتدهور الاقتصادي العام (الناتج عن انخفاض الانتاج وما يستحدث من جبايات يفرضها الترف[٣٩]، وتفاقم الظلم[٤٠]، والفساد الخلقي، أي كل هذه الشروط التي تقترن عند ابن خلدون بالمرحلة الأخيرة من عمر الدولة ـ تفسح المجال لشيوع التكهنات ومساءلة المستقبل كما تغري بظهور المغامرين ودعاة الإصلاح وإقرار العدل، ولكن هذه كلها ليست سبلاً طبيعية للتغيير، اذ التغيير الحقيقي الطبيعي لا يتم الا بفضل قوة اجتماعية واقعية، أي بفعل العصبية. وهكذا فان الدولة التي ستنشأ عن هذه العصبية الجديدة سوف تبتعد في البداية عن كل اسراف وجور، ستقل جباياتها فتنتعش الاسواق والانتاج. ولأن كل عصبية قوية ناشئة تتجلى بقيم اخلاقية (ما يسميه ابن خلدون بالخلال)[٤١]، فان قيام السلطة الجديدة يقترن بتصحيح للأخلاق العامة؛ لذا فإن التصحيح الخلقي العام (رفع الجور، الاستقامة الخ...) هو جزء من تصحيح عام لأوضاع متدهورة، ولا يكون بأثر نجوم أو بعودة مهدي، وإنما بوسائل طبيعية، أي وفقاً لطبائع العمران.

٤ ـ تأويل تاريخي لكتاب في التصوف:
شفاء السائل

لنفحص الآن هذا الكتاب[٤٢] الذي خصصه ابن خلدون لمسألة التصوف محاولين أن نبرز خاصة المعنى الذي قد يكون له باعتباره مساهمة في الجدل حول مسألة صوفية كان

---

(٣٩) المقدمة، ص، ٢٨٠ ـ ٢٨١.
(٤٠) المقدمة، ص، ٢٨٦ ـ ٢٩٠.
(٤١) المقدمة، ص، ١٤٣.
(٤٢) نعتقد صحة نسبة هذا الكتاب لابن خلدون وكونه لم يورد ضمن مؤلفاته لا يكفي وحده لنفي هذه النسبة =

قائماً آنذاك بين فقهاء ومتصوفة المغرب والأندلس.

ففي منتصف القرن الثامن احتدّ الجدال بين متصوفة الاندلس حول المسألة التالية: هل الذي يريد طريق التصوف لا بد له من شيخ يرشده، أم أن كتباً منتقاة تكفي لهدايته في هذا الطريق؟ «فقد وقعت في آخر المائة الثامنة بين فقهاء الاندلس مشاجرة حتى تضاربوا بالنعال ثم كتبوا الى البلاد، واشتهرت مسألتهم، فأجاب فيها كل واحد على قدر نظره»[٤٣].

فقد حدث انقسام عنيف اذن حول هذه المسألة: ولذا فقد قرر الشاطبي أن يتوجه بالسؤال الى علماء فاس، فكتب نص المسألة وحجج كل طرف من الأطراف المتنازعة حولها ووجهها خاصة إلى عالمين من علماء المغرب، وهما ابن عباد وأبي العباس القباب[٤٤].

ولم يستشر ابن خلدون في المسألة، ومع ذلك فقد أسهم في النقاش، وذلك بتأليفه شفاء السائل، فهذا الكتاب اذن، كما يؤكد ذلك ناشره ابن تاويت، عبارة عن فتوى ينبغي فهم حدودها، ما دام باب الاجتهاد قد أقفل: «ومدعي الاجتهاد لهذا العهد مردود على عقبه، مهجور تقليده»[٤٥].

فابن خلدون اذن، كفقهاء عصره، عليه أن يلتزم في فتواه بذكر مذهب الإمام المتبع، لكن مع إمكان الخروج عن التقليد في معناه الضيق، ما دام التصوف، وكما يلاحظ ابن تاويت، يعلو على مذاهب الفقه: اذ ليس هناك تصوف مالكي وآخر شافعي[٤٧]. أضف الى ذلك ان ابن خلدون، وهو يعتمد على ثقافته الواسعة والمتنوعة لم

= مادام المؤلف قد سكت عن مؤلفات أخرى له؛ وهناك من الثقاة من أثبته لابن خلدون دون أدنى شك، وأيضاً فإن الأفكار والاسلوب وروح الكتاب من الصعب أن نعتقد انها محاكاة وانتحال مهما كانت براعتهما. (حول هذه المسألة قارن مقدمة ابن تاويت الطنجي لشفاء السائل).

(٤٣) أحمد زروق: عدة المريد، مخطوط الخزانة العامة بالرباط، رقم ١٦٥٧. قارن أيضاً فيما يتعلق بالخصام حول هذه المسألة: الونشريسي: المعيار، طبعة حجرية، فاس ١٣١٤ هـ، م ٢ ص٩١.

(٤٤) الرسالة ١٦ من الرسائل الصغرى، هي جواب ابن عباد عن هذه المسألة (ص ١٠٦)، والجواب نفسه نجده في المعيار للونشريسي، مع جواب القباب.

(٤٥) المقدمة، ص ٤٤٨.

(٤٦) شفاء السائل، مقدمة المحقق.

يكتف بالتصريح بفتواه (كما فعل ابن عباد والقباب) بل حاول أن يوضحها وذلك من خلال عرض شامل للتصوف. وهكذا فكتابه يعرض لجذور التصوف في طبيعة النفس الانسانية، ولتطوره ومختلف اتجاهاته، وما هو منها موافق للسنة وما هو خارج عليها، ليصل في نهاية الأمر إلى إصدار الفتوى التي تبدونتيجة منطقية لكل فصول الكتاب.

يرجع التصوف عند المؤلف الى ما يمتاز به الانسان من انتماء مزدوج الى العالم الطبيعي والعالم فوق الطبيعي. وظاهر أننا هنا أمام معطى فلسفي قديم سلم به الفلاسفة وحتى غير الفلاسفة؛ فالانسان بما لديه من «لطفية ربانية» (النفس) ينزع الى عالم الغيب، وذلك عن طريق «الرؤيا» أو الحدس أو الوحي[٤٧]. فالاستعداد للتصوف اذن ميل دفين في الانسان، الا أن التصوف الاسلامي يتطلب الى جانب ذلك تفسيراً خاصاً. صحيح أن المتصوف نمط من البشر وجد دائماً، لكن التصوف في الاسلام ظهر متأخراً. ففي البدء، في فترة السلف النموذجية، كانت أنوار النبوة ما تزال قريبة من النفوس بحيث لم تحتج هذه الى جهد مضاف، أي التصوف، كيما تصفو، ثم حل الاختلاف والضلال. فاقتصر الناس على المظهر من الدين وفقدوا عمقه وهم يغرقون أكثر فأكثر في مشاغل الدنيا، فكان أن أصبح الفقه مهتماً بتطبيق الشريعة على الشؤون العامة (المعاملات) وبمظاهر العبادات، فجاء التصوف ليكون تعميقاً ضرورياً للحياة الدينية أي مجهوداً روحياً متصلاً لجعل الأعمال الظاهرة في مستوى السريرة المؤمنة. وجاء التصوف أيضاً كردّ فعل لنفوس تروم انقاذ صفائها ضد سلطان البدع، أي ضد الانفصام المتفاقم بين المجتمعي والديني، بين الدنيا والدين.

يعيد ابن خلدون هنا ايراد تفسيرات للتصوف تبرر شرعية ظهوره في الاسلام ما دام لا يتعدى حدود السنة. فالتصوف الذي يأخذ به ابن خلدون تصوف معتدل وسني، ويؤكد ذلك التعريف الذي يعطيه له[٤٨]، كما تؤكده مصادر شفاء السائل نفسها فرعاية المحاسبي ورسالة القشيري وإحياء الغزالي هي المصادر الكلاسيكية الأكثر وروداً في الشفاء. بالاضافة الى روضة التعريف[٤٩] لابن الخطيب، وهو الذي كانت حياته ومزاجه

---

(٤٧) الشفاء، ص، ١٨، ٣٣.
(٤٨) الشفاء، ص، ١٨.
(٤٩) قارن اللائحة المقارنة التي أثبتها ابن تاويت بين نصوص من «الشفاء» وأخرى من «الروضة» ليبين=

أبعد عن التصوف ـ شأن ابن خلدون نفسه ـ ومع ذلك فكلاهما وضع كتاباً من أحود ما كتب في التصوف .

كل من الكتابين الأولين يوافق موقفاً من تطور التربية الروحية ؛ فالرعاية كتاب صالح لأول مقامات التصوف ، وهو « مجاهدة التقوى » : « وهي الوقوف عند حدود الله كما أمر في الكتاب ، مخافة عقابه »[٥٠] في حين أن رسالة القشيري موجهة لمن يرتاد المجاهدة الثانية . أي « مجاهدة الاستقامة » حيث يطلب السالك السعادة الحقة وذلك بالامتثال المطلق لأخلاق القرآن[٥١] . أما الاحياء للغزالي فيصلح للمجاهدتين معاً . إلا أن هناك مقاماً أعلى يدرك « بمجاهدة الكشف والاطلاع » ، في هذا المقام يحصل « محو الصفات البشرية وتعطيل القوى البدنية بالرياضة والمجاهدة » ولكن الكتب مهما كانت فلا تستطيع هنا نفعاً لأن الأمر يقتضي تبليغ ما لا يمكن تبليغه اطلاقاً . ذلك أن التبليغ يتم باللغة ، واللغة لا تحمل إلا ما اتفق المستعملون لها على فهمه ؛ غير أن ما يستشعره الصوفي في أقصى أحوال الصفاء يكون فيه مطلق التفرد ، فلا سبيل الى تبلبعه : « إذ اللغات تعارف واصطلاح (. . .) فأما ما ينفرد به الواحد في الأعصار والأجيال فلم توضع له ولا يصح أيضاً التحوز بهذه الألفاظ عن طريق المجاز ، اذ التجوز إنما يكون بعد مراعاة معنى مشترك أو نسبة ، ولا نسبة اذن بين عالم الملكوت وعالم الملك ، ولا بين عالم الغيب وعالم الشهادة »[٥٢] . فاذن « العبارة عن أحوال عالم الملكوت متعذرة أو مفقودة » وقد غامر متصوفة في هذه الطريق ولكن عبثاً ، وعلى المتصوف الحق ألا يحاول[٥٣] . ونظراً لمخاطر هذه المجاهدة فلا بد فيها من شيخ « يتمسك به تمسك الأعمى على شاطىء البحر بقائده » . مجاهدة الكشف هذه ليست نادرة فحسب ، بل وخطيرة أيضاً لما تخيله من أوهام عند الذي يعتقد أنه قد « وصل » . . . بناء عليه لا ينبغي لمتصوف أن يغامر فبخوض هذه المجاهدة وليقتصر على المجاهدتين السابقتين .

= ـطابهما . « فالشفاء » ادن كتب بعد « الروضة » (الدي ألف سة ٧٦٩) ، ويفترض ابن تاويت أن « الشفاء » ألف قبل المقدمة . ويحعل تاريخ تأليفه بين ٧٧٤ ـ ٧٧٦ .

(٥٠) الشفاء ، ص . ٣٤ .

(٥١) الشفاء ، ص . ٣٥ .

(٥٢) الشفاء ، ص . ٥٥ .

(٥٣) وحتى الغزالي فقد احد عليه ذلك ، انظر ابن عباد : الرسائل الكبرى ، ص ، ١٩٥ .

نستطيع الآن أن نتبين الدلالة الحقيقية لفتوى ابن خلدون: فهي ترمي الى إلغاء «الشيخ» واقامة تصوف خاص بأهل العلم. اذ «الشيخ» لا يلزمُ الا في المجاهدة الأخيرة، مجاهدة الكشف، ولكن هذه محظورة بفتوى ابن خلدون، يبقى اذن أن التصوف المشروع هو الذي تقبله الشريعة، ويهتدي فيه بكتب منتقاة، ولكنها تظل وقفاً على الخاصة.

* * *

اذا اخذنا بعين الاعتبار الظرف الذي تم فيه هذا الجدال حول مسألة «الشيخ» فسيتبين لنا المغزى الحقيقي لفتوى ابن خلدون. لماذا أثارت هذه المسألة الشيخ - وهي مسألة معروفة وثار حولها جدال من قديم - هذا الجدل الحاد بين المغاربة والاندلسيين في هذا الوقت بالذات؟ أليست تنبيء بما سيعرفه التصوف المغربي من تحول عميق ينحو به شيئاً فشيئاً نحو ما سوف يسمى بالطرقية؟ «فالشيخ» يعني وجود جماعة من الاتباع، بله زاوية أو طريقة فالتسليم بضرورة الشيخ يعني فتح الباب أمام التصوف الشعبي وتعدد جماعاته وطرقه وهو عين البدعة في نظر فقهاء السنة، وقد يعترض بأن الطرق الصوفية وجدت من قديم، بيد أن الطرقية كحركة شعبية سياسية، خصوصية من خصوصيات تاريخ بلدان المغرب.

بهذا المنظار ينبغي أن نرى موقف الفقهاء، خاصة أولئك الذين قبلوا تصوفاً في اطار السنة، فعندما يشترط هؤلاء أن يتقيد التصوف بعلم الشريعة فهم يقطعون الطريق أمام أي تصوف شعبي قد يتكوّن حول الشيخ (وكم من شيخ متصوف ما كان يضيره أن يكون أمياً). ولا يختلف الفقهاء في هذه المسألة عن متصوفة السنة. فعلى الرغم من خلافهم القديم والذي يجعل الفقهاء لا يثقون كثيراً في هذه المعرفة الحدسية التي يدعيها الصوفية، كما أن المتصوفة يَستَخِفُّون بعلم الفقهاء الذي هو علم بالظاهر، فان هؤلاء وأولئك يقفون صفاً واحداً في وجه كل تصوف خارج عن رقابة السنة، أي رقابتهم.

وبهذا المنظار أيضاً ينبغي أن تؤول فتوى ابن خلدون. فهو اذ يبطل المجاهدة التي لا بد فيها من شيخ يرفض أن يعترف للشيخ بالشرعية، وبالتالي ما يتبعه من طرق صوفية.

التصوف عند ابن خلدون شخصي، ككل تصوف، ولكن دون أن يسقط في فردانية مطلقة تمنع كل تواصل، ولهذا توجد كتب هادية تحقق أمرين: تبليغ التصوف والزامه

بالسنة. وهكذا يلتقي ما هو شخصي بما هو سنة، ويكون الهدف الأخير هو الحفاظ على روح «الجماعة».

* * *

من الشواهد التي أوردناها وكذلك مما عرضنا له عند المؤلف نفسه يمكن أن نستخلص وجود تيار صوفي هام في هذا العصر، ومع ذلك فهو لم يغير من فكر ابن خلدون التاريخي الذي ـ كما رأينا ـ يعتبر القوة القبلية هي وحدها فعالة. ولعل لموقف ابن خلدون هذا ما يبرره: فهذه الحركة الصوفية رغم أهميتها لم تكن قد وصلت بعد الى تغيير البنية القديمة للدولة فحسب وثائق العصر نفسها كانت الدولة ما تزال تقوم على أحلاف القبائل المكونة لها.

إن نظرة على أهم المناصب في دول المغرب في هذا العصر والتي أسستها كما نعلم قبائل تبين أن أهم منصب بعد منصب الملك وهو منصب الوزير كان يشغله عادة شخص ينتمي إلى قبيلة حليفة، وهو ما يؤكده مؤرخو العصر. وقد اهتم الدارسون خاصة بكتابين معاصرين لبيان تركيب المخزن المريني، وهما المسند الصحيح لابن مرزوق ومسالك الأبصار لابن فضل الله العمري. وفي هذا الاتجاه فحص جورج مارسي تاريخاً رسمياً من تواريخ الدولة المرينية وهو روضة النسرين التي قدمها مؤلفها ابن الأحمر الى السلطان المريني أبي سعيد عثمان الثالث، وقد حرص مارسي في دراسته هذه (والمتأثرة تأثراً ما بابن خلدون) أن عائلات بعينها هي التي تشغل في العادة وظائف معينة، فحسب احصاء مارسي «من بين ٧٦ وزيراً ذكرهم المؤلف فان ما يفوق ثلاثة أرباعهم إما تربطهم قرابة الدم، أو رباط المصاهرة، أو هم حلفاء للأسرة الحاكمة»[٥٤] ولذا فإن اسماء الوزراء التي نصادفها عادة هي: الفودودي، الياباني، الهاشمي أو العسكري، وهذا ما يتأكد بالقاء نظرة على كتاب القرطاس لابن أبي زرع سيما وأن هذا المؤرخ اعتاد بالنسبة لكل ملك من ملوك الدولة المرينية أن يثبت لائحة بكبار موظفيه[٥٥].

* * *

(٥٤) روضة النسرين (باريس ١٩١٧)، تمهيد.

(٥٥) من وزراء أبي يوسف يعقوب نجد: العلوي، العسكري، السدراتي، (ص٢٩٨). ومن وزراء يوسف نجد وزيرين من فودود (ص٣٧٥)، وبالنسبة للسلطان أبي الربيع نجد: الياباني والوطاسي (ص٣٩٣) الخ...

إن ايراد هذه الأمثلة لتبرير نظرية خلدونية حول التاريخ لا ينبغي مطلقاً أن يتجاوز مستوى التأويل، وفي هذا المستوى حاولنا منذ البداية أن نعرض لهذه النظرية. ولكن ما أكثر ما دفع حماس التأويل إلى رؤية الأمور لا كما هي عليه بالفعل بل كما ترى من خلال فهم ما للنصوص المتداولة، وكثير مما قيل عن ابن خلدون مثل واضح على ذلك. فما أكثر ما وقع الخلط بين التاريخ وبين ما قاله ابن خلدون عن التاريخ! لذا صار من اللازم استخراج مكونات خطاب ابن خلدون عن التاريخ وإبراز حدوده حتى نتبين التاريخ. وحتى اذا لم يكن في الإمكان أن ندعي معرفة ما كان عليه الماضي بالضبط، فلا أقل من أن نعرف الحدود التي تم فيها وضع خطاب عن الماضي وهذه مسألة ذات أهمية خاصة حين يتعلق الأمر بابن خلدون: فهذا الرجل قد نشر ظلاً واسعاً على المؤرخين اللاحقين، وعلى المعاصرين منهم خاصة، حتى صار من العسير التفكير في تاريخ المغرب دون أثر خلدوني قليلا كان أو كثيراً. من أجل هذا كله رأينا من الضروري لكي نضع نظرية ابن خلدون في موضعها الحقيقي أن نبين ما هو التاريخ حسب ابن خلدون، أي أن نقوم بتبيّن حدوده، وذلك بدراسة للمجال التاريخي الخلدوني، وفي هذا الاتجاه سارت محاولة تأويلنا هذه.

الفصل السادس

تصميم المقدمة

١ - ما هي اذن المقدمة؟

اذا عدنا الى الكتاب نفسه، نجد فيه مجموعة من النظريات والمعارف تتعلق بالاقتصاد، بالسياسة، بالتربية، بالعلوم او بتاريخها، بالصنائع، الخ... من جهة أخرى، نجد فيه نظريات حول المجتمع القبلي، والدولة، وانماط الانتاج، الخ... فالسؤال إذاً: هل المقدمة هي هذه المجموعة من المعارف والنظريات التي لا يجمع بينها رباط أم خلافاً لذلك يوجد رباط موحّد يجمع ما بينها؟ بعبارة أخرى. هل تخضع المقدمة لمنطق محدد؟

يبدو ان معظم الذين درسوا هذا الكتاب لم يبدوا اهتماماً خاصاً بهذه المسألة، فكانت النتيجة أن أخذ كل باحث ما أراد من المقدمة؛ البعض يحلل نظريات ابن خلدون حول الاقتصاد، والمجتمع، والتربية، أو حول فلسفة التاريخ، بينما يعود سواهم الى المقدمة لينقل منها معلومات حول التعليم في المغرب مثلا، وحول علم الكلام، والحسبة، والادب الشعبي، الخ... فالمقدمة إذن ليست «منجماً» فحسب تغرف منه شتى المعارف المتنوعة، وإنما هي أيضاً مناسبة للتحدث عن ابن خلدون «عالم الاجتماع». و«عالم الاقتصاد»، و«المربي» أو «فيلسوف التاريخ».

وحين تطلق على ابن خلدون إحدى هذه الصفات، فان ذلك يعني ضمناً انه وضع جميع مواضيع المقدمة انطلاقاً من هذا الاختيار المحدد. فحين نرى في ابن خلدون عالم اجتماع، يقودنا ذلك بالضرورة الى الاعتبار القائل بأنه عالج جميع مواضيع المقدمة، وربما مؤلفاته كلها، من الناحية السوسيولوجية وحدها، بالطبع، لم يحاول احد أن يبرهن على

ذلك. وعليه، يبقى أن هذه الوحدة المفترضة في المقدمة، وبالاحرى المفروضة عليها، بحاجة الى اثبات. بالاضافة الى ذلك، هناك فرضية مضمرة تقوم عليها جميع هذه الدراسات، وهي ان المقدمة تشكل «كياناً» مستقلا، بينما يفيد العنوان نفسه انها مقدمة لشيء آخر، فهي في الحقيقة، كما أرادها كاتبها مقدمة منهجية لعلم التاريخ.

ذلك انه لكي نفهم التاريخ في حقيقته (أو كما يقول الكاتب نفسه، كي ندرك باطنه) وكي نكتب هذا التاريخ بطريقة صحيحة، ينبغي ان نَتَسَلَّحَ بمعرفة منهجية، وبالتحديد، تلك التي توفرها المقدمة. بالطبع، جرت العادة منذ زمن الكاتب نفسه، على اعتبار المقدمة كتاباً مستقلا. فبعد الانتهاء من وضعها، افتتن ابن خلدون بالطابع الجديد لعمله وبدأ يطريه وكأنه عمل مستقل[1]. ومن الصحيح أيضاً ان موضوع المقدمة وهو «العمران» يشكل «علماً مستقلاً» يستحق ان يخصص له كتاب. من جهة أخرى، جرت العادة على نقل المقدمة وحدها، هذا منذ حياة الكاتب الذي يبدو انه راجع النسخة الموجودة في فاس. على انه رغم ذلك، نبقى على اعتقادنا بأنه لا يمكن فهم المقدمة منهجياً دون ربطها بالتاريخ.

ان الإجابة على السؤال الذي طرحناه ـ هل تشكل المقدمة وحدة أو مجموعة من المعارف المختلفة ـ يبدو ذا أهمية أولية، ذلك اننا اذا استطعنا ان نبين أن للكتاب بنية داخلية، يصبح ممكناً تخطي التفسيرات المذكورة سابقاً بل، وأكثر من ذلك، ارجاع فكر ابن خلدون، كما يرد في المقدمة، الى تعبيره الاصيل، الامر الذي يجعل العلاقة بين بنية المقدمة والتاريخ أكثر وضوحاً.

* * *

يحدد الكاتب موضوع «المقدمة» على أنه «العمران»، فما هو العمران؟

يستعمل ابن خلدون هذه الكلمة في معنيين، الاول للدلالة على «المجتمع الحضري»، والعمران بهذا المعنى، لا ينفصل حسب رأيه عن الدولة. فـ «الدولة دون العمران لا تتصور، والعمران دون الدولة والملك متعذر» أو أيضاً بعبارات أرسطوطاليسية: «الدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة»[2].

(١) التعريف، ص٢٢٩.
(٢) المقدمة، ص٣٧٦.

بناءً على هذا الاستعمال للكلمة، فحيث لا توجد دولة، لا يوجد عمران، كما في مجتمعات «البادية» مثلا.

غير ان المعنى الاكثر رواجاً لكلمة «عمران» هو المعنى الأشمل الذي يدل على المجتمعِ الانساني عامة، حيث العمران يناقض «القفر» (أي المكان الذي لا أثر فيه لحياة اجتماعية انسانية)، صحيح ان الكاتب يستعمل كلمة «قفر» و«قفار» للتحدث عن البدو، غير ان المجتمع الوحشي بالرغم من كونه طبيعياً، ليس تام الانسانية، لأنه يفتقر الى عنصر السياسة مثلا. فالعمران، بهذا المعنى - وهو المعنى الأساسي - هو موضوع الكتاب الاول من ديوان العبر، أي: المقدمة، التي تحمل العنوان التالي: «الكتاب الاول في طبيعة العمران»[٣]. حيث يدرس الكاتب مختلف أنواع المجتمعات الانسانية «البدوية» و«الحضرية».

تدرس «المقدمة» إذن المجتمع الإنساني وقوانينه. لذا قيل عنها انها دراسة سوسيولوجية وقيل عن كاتبها انه «مؤسس السوسيولوجيا». هنا ينبغي التدقيق، فبدلا من القبول بهذا التفسير سوف نحاول على العكس تحليل المعنى الحقيقي للعمران حسب ابن خلدون، كي نصل الى رؤية واضحة عن علم العمران: هل هو السوسيولوجيا نفسها أو هو شيء آخر؟ وكل ذلك من أجل تجنب الالتباس بين العصور والأفكار.

سوف نؤكد أولا - نبرهن على ذلك فيما بعد - أن نقطة انطلاق علم العمران عند ابن خلدون لا صلة لها بتلك التي بدأ منها علم الاجتماع، على الشكل الذي تبلور فيه كعلم منذ اواسط القرن التاسع عشر. لأن العمران كمفهوم اسلامي لا يتناسب مع مفهوم المجتمع كما تم استعماله منذ الثورة البرجوازية في الغرب. ذلك ان البرجوازية، من خلال حركتها التاريخية، فصلت مجتمعها عملياً عن المجتمع القديم الذي يعتبر الدين عماده الأساسي، وانطلاقاً من هذا وحده أصبح الكلام الوضعي حول المجتمع ممكناً، اما أسس العمران الخلدوني، فهي شيء آخر تماماً.

يمهد ابن خلدون لكلامه حول «العمران الإنساني عامة» بجملة من الأطروحات، مفاد أولاها ان المجتمع الإنساني ضروري، ويستشهد الكاتب بالفلاسفة لتفسير هذه

---

(٣) المقدمة، ص٦.

الضرورة: « الانسان مدني بالطبع ». لكن المجتمع عند هؤلاء يتطابق مع"المدينة"، وليس العمران كذلك[٤]. غير ان ابن خلدون، اذا كان عاد الى الفلاسفة، فلم يكن ذلك بغرض مُطَابَقَةِ"المدينة"والعمران، حيث انه انتقد الفلاسفة المسلمين الذين تبنوا الفكر السياسي اليوناني حول المدينة، وميز علم العمران الذي اكتشفه عن السياسة[٥]. ان التصور الخلدوني للعمران هو إسلامي محض ويقوم على مفهوم « الاستخلاف » القرآني، وهو مفهوم أساسي في الفكر الاسلامي، ومُحَدَّدٌ في جملة من الآيات وفي شروحها.

تتحدث تلك الآيات عن حياة البشر في هذا العالم فتقول انهم لم يخلقوا بدون غاية وانما في سبيل مهمة محددة: أن يكونوا « خلائف » الله على الأرض، فكيف يستطيعون تأمين مهمتهم هذه؟

نقرأ في القرآن ما يلي: « وإذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الأرض خليفة... ».

يفسر الطبري « خليفة » بـ « ساكن » و« عامر »[٦] أو يمنحها البيضاوي معنيين: « عمارة الأرض » و« سياسة الناس »[٧].

وانطلاقاً من هذه التفاسير يمكننا ان نؤكد ان مفهوم « الاستخلاف » يعني شيئين أساسيين:

١ ـ الأمر الإلهي للناس باستغلال الارض، وهذا معنى كلمة « عمارة » ومشتقاتها، ومنها « عمران ».

٢ ـ تنظيم هذه « العمارة » وفق الارادة الالهية. ينبغي على البشر الا يمارسوا « الفساد » في الأرض، لأنهم مجرد نواب الله، أي خلفاؤه. إذن على كل سلطة أن تقوم على « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ». وهذا هو المعنى النظري العام « للحسبة ».

غير ان جميع السلطات ليست في الواقع على هذا النحو، وتبقى افضلها تلك التي وضعها الرسول أي «الخلافة»، من هنا نفهم الأرضية الفكرية الاسلامية التي قامت عليها النقاشات الطويلة والعنيفة حول الخلافة، فالكل متفق على القول بأنها

(٤) المقدمة، ص٤١.
(٥) المقدمة، ص٣٩ ـ ٤٠.
(٦) تفسير الطبري، ج١، ص١٩٩.
(٧) تفسير البيضاوي، ص٤٨، والفخر الرازي: التفسير الكبير، ج١٤، ص١٣، الزمخشري: الكشاف، ج٢ ص٤٤٥.

أفضل نظام للحكم، غير أن الخلاف ينشب حينما يتعلق الامر بتعيين من ينبغي أن يترأس هذا النظام، وما هي الشروط التي يجب على « وريث » النبي ان يتحلى بها، وهو « يرث » – عدا أمته – كلّ الامم التي خلقها الله لتسكن الارض. (ليس صدفة اذن ان معظم الابحاث التي تتناول الحسبة ظهرت مع ظهور السلطنة في القرن الخامس، إن الخليفة مبدئياً هو « المحتسب » الاول، يتولى نصحه العلماء الذين هم « ورثة الانبياء ». فالمشكلة إذن ليست فقط في أن زمام السلطة الفعلية أصبح في يد شخص لا صلَةَ له بقبيلة الرسول، بل أيضاً في النظام السياسي الذي قد تغير مع اختفاء الخلافة ومؤسساتها وقيام السلطنة مكانها. لقد انتهى فقهاء السنة الى القبول بالوضع الجديد، غير انهم فرضوا في المقابل ان تكون السلطة الجديدة قادرة على الدفاع عن مصالح المسلمين، وبالدرجة الأولى صيانة وحدة الأمة. ويبقى سؤال أثار نقاشاً شديداً: اذا خرج الأمير (الحاكم) ـ ان كان خليفة أم سلطاناً ـ عن الصراط المستقيم، فما العمل؟ ارتأى بعض العلماء في هذه الحالة الخروج عن طاعة الحكام (اولي الامر)[٨]. غير ان معظم العلماء منعوا ذلك، إما مراعاة للسلطة الموجودة أو خوفاً من العواقب التي تنتج عن كل محاولة لتغيير الشر بواسطة العنف، أي عن « الفتنة » التي ذمها القرآن مراراً[٩]؛ فأيّاً كان الشر الذي تحدثه السلطة، فانه لن يساوي اطلاقاً خطورة « الفتنة » و« الفوضى ».

* * *

في هذا الإطار العام لمفهوم « الاستخلاف » ينبغي علينا ان نفهم التصور الخلدوني للعمران، فمنذ التمهيد الأول والعام المقدمة، يكتب ابن خلدون: « هذا الاجتماع ضروري للنوع الانساني والالم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه اياهم، وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعاً لهذا العلم »[١٠].

ولكن العمران الخلدوني في اطار « الاستخلاف » ليس مستقلا تماماً. المشكلة إذن هي التالية: فكيف يمكن تأسيس « علم مستقل » ـ كما لا يكف الكاتب عن الترداد ـ على

---

(٨) يقصد الرازي بـ « اولي الامر » العلماء الذين ينصحون الملوك. وعنده أن السلطان الجائر لا تجب طاعته (المرجع المذكور، ج٩، ص١٤٦).

(٩) آيات القرآن عن الفتنة: الانفال، ٢٥، ٤٠، ٧٣؛ البقرة: ١٤٥، ١٩١، التوبة: ٤٧، ٤٨.

(١٠) المقدمة، ص٤٣.

موضوع (العمران) هو ليس بموضوع مستقل؟ سوف نبحث فيا بعد النتائج التي تؤدي اليها هذه الاشكالية.

يصل ابن خلدون من خلال مشروعه الواسع هذا ـ بشكل صريح او ضمني ـ الى تحديد مستويين: فمن جهة، العمران كحقيقة واقعة، لها قوانينها الثابتة وتتيح وضع علم مستقل، ومن جهة أخرى، بعده الاخلاقي والديني. أيكون ابن خلدون في التحليل الأخير مجرد مفكر ثنائي؟ لا نعتقد ذلك، لأنه ليس من الانتقائيين، ولا من أولئك الذين حاولوا التوفيق بين الدين والفلسفة. والأمر بالأحرى انه، رغم محاولته الجريئة لانضاج تصور جديد للتاريخ وللمجتمع، لم يكن بامكانه تاريخياً ان يتخلص من النظام الثقافي والديني المسيطر، أي أن يترك الحقل الفكري للمرحلة التاريخية.

هذا الأمر ينجلي بوضوح حين ندقق في المقدمات الست التي عرضها ابن خلدون لتحديد العمران: تضع الاولى العمران في اطار «الاستخلاف»، ولكنها تحدد في الوقت نفسه انواع النشاطات الانسانية: انتاج وسائل المعيشة، اقامة السلطة، انتاج العلوم والمهن (الصنائع).

وتعطي المقدمات الثانية والثالثة والرابعة والخامسة تحديداً واقعياً للعمران. ولهذه المقدمات طابع جغرافي، ذلك ان الكاتب ـ الذي كتب مؤلفاً جغرافياً لتيمورلنك ـ كان شديد الاهتمام بهذا العِلْم، ويقول انه اتبع فيه عن كثب «نزهة المشتاق» للإدريسي[١١].

والمقدمة الجغرافية الأولى تلخيص «للأقاليم السبعة» من أجل تحديد الجزء الصّالح للسكن على الأرض، أي مكان العمران. وتحدد المقدمة الثانية مناخ هذه الاقاليم، حيث ان مناخ الجزء الثاني والثالث والرابع من الأرض معتدل، مما يجعل منها المجال الحقيقي للتاريخ، اذ تطورت فيها الحضارات والاديان. وتعالج المقدمة الثالثة تأثير المناخ على نفسية الأمم، والاختلاف بين أقاليم العمران فيا يختص بالخصب والقحط، ونتائج ذلك كله على التكوين الجسدي والمعنوي للبشر.

أما المقدمة السادسة، فانها تبين البعد الميتافيزيقي للانسان ويتناول موضوعها النبوة، والعرافة، والرؤيا، الخ...

---

(١١) المقدمة، ص٥٣.

نحن اذن امام تحديد واقعي للعمران، يقوم على معارف جغرافية، وفي الوقت نفسه حديث حول الامكانيات الفائقة للطبيعة لبعض الافراد. غير ان هذا البعد الفائق للطبيعة لا يغير شيئاً من قوانين العمران. فالنبوة صحيحة وتَقُومُ على المعجزة، الا ان «المعجزات لا تُقاس عليها الأمور العادية ولا يعترض بها»[١٢].

فالعمران هو اذن موضوع بحث مشروع للعقل. غير انه ينبغي تحديد معنى «العقل» عند ابن خلدون. فهو يختلف بالتأكيد عما يعنيه الفلاسفة. فهؤلاء، رغم تنوع المعاني التي يستعملون بها الكلمة، يتفقون على القول بأن العقل ملكة فطرية قادرة على معرفة الكائن معرفة أكيدة، وان البرهان والاستدلال يختصان بها وحدها. هنا يبدي ابن خلدون اعتراضاً ـ يكمن فيه جوهر نقده للفلسفة ـ فيقول: يفترض هذا التحديد تناسباً مطلقاً بين قوانين العقل وقوانين الكائن، وهو ما يعجز الفلاسفة عن اثباته. فان الواقع (أو الوجود) أوسع واغنى بكثير من العقل، مما يستتبع نتيجتين:

١ ـ الاعتراف بحدود العقل وعجزه، وقبول الايمان (أي البحث عن مقدرة تفوق العقل كالحدس عند الغزالي مثلا).

٢ ـ الاعتماد على المجال المشروع للعقل لبناء معرفة اكيدة، وهذا هو موقف ابن خلدون. ويقول ابن خلدون هنا: «العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها»[١٣].

* * *

مجال العمران هو إذن مجال البحث العقلي، وله طبيعة وقوانين. بالطبع يمكن للماورائيات والأعاجيب ان تظهر فيه، ولكن ابن خلدون يدحضها باعتبار انها عامل فوضى واضطراب بالنسبة للتطور العادي للعمران (السحر والعرافة، الخ...)، أو يحاول إدماجها في قوانين العمران، كما يفعل بالنسبة لرسالة محمّد، وبالنسبة للحركات الدينية الإسلامية الأخرى إذ يفسرها بالعصبية، لأنه كما يقول: «قل أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي»[١٤]. ولكن العقل إذ ينظر في العمران، لا

---

(١٢) المقدمة، ص٣٠١.
(١٣) المقدمة، ص٤٦٠.
(١٤) المقدمة، ص١٩٦.

يجب أن يتبع طريقة الفلاسفة الذين يأخذونه كمعيار وحيد. فالعمران أكثر تعقيداً وتغيراً. وغالباً ما يضل الفلاسفة الطريق إذ يبقون سجناء طرق تفكيرهم. فهنا ينهج الفلاسفة نهج الفقهاء الذين يستعملون القياس، «لأجل ما تعودوه من تعميم الاحكام وقياس الأمور بعضها على بعض إذا نظروا في السياسة أفرغوا ذلك في قالب أنظارهم ونوع استدلالاتهم فيقعون في الغلط كثيراً»(١٥).

يحرص ابن خلدون اذن على ان يميز منهج البحث الذي يتبعه عن منهج الفلاسفة. ليس فقط لأن منطقهم يتميز «بكثرة ما فيه من الانتزاع وبعده عن المحسوس»(١٦)، بل أيضاً لأن نظرتهم للسياسة تقوم على اعتبارات اخلاقية، ويهمه التميز عن الفقهاء لأنهم لا يفصلون بين السياسة والشريعة ويقول السخاوي: «الشرع هو السياسة، لا عمل السلطان بهواه (...)، بدعوى ان الشرع لم يرد فيه ما يكفي في السياسة»(١٧).

أما ابن خلدون فيُحَدِّدُ منهجه كالتالي: «ان كلامنا في وظائف الملك والسلطان ورتبه انما هو بمقتضى طبيعة العمران ووجود البشر، لا بما يخصها من أحكام الشرع»(١٨).

بعد ان يحدد الكاتب العمران منهجياً، يأخذ بتحليله بطريقة مفصلة، فيما يشكل معظم المقدمة. وإن نظرة سريعة على الفهرس تُبَيِّن تنوع واختلاف المواضيع التي عالجها. فهل نستطيع تنظيم هذه الموضوعات التي تبدو أحياناً شديدة التباعد فيما بينها؟

٢ - محاولة ارجاع خطاب المقدمة الى أسسه

ينبغي ان نلاحظ أولا ان الكاتب ارتأى نظاماً محدداً في كتابه، فما هو هذا النظام؟

تعالج المقدمة في البداية النقد التاريخي: أهمية التاريخ كعلم، غير ان جميع المؤرخين ارتكبوا أخطاء تعود الى خطأ أول في منهج البحث. وقد اكتشف ابن خلدون منهجاً صارماً لتصحيح الروايات التاريخية يقوم على مقارنتها بقوانين العمران. وبما ان هذا له

---

(١٥) المقدمة، ص٥٤٢.
(١٦) المقدمة، ص٥٤٣.
(١٧) الاعلان بالتوبيخ، ص٤٨.
(١٨) المقدمة، ص٢٣٦.

طبيعته الخاصة، فيمكن ان يشكل موضوع علم مستقل، ويمكن بالتالي دراسة علم العمران، اما كمنهج للتحقق من الروايات التاريخية أو كعلم مستقل. وتشمل المقدمة هذين الوجهين. إننا اذا قرأنا المقدمة من خلال العبر، يتبين لنا ان الكاتب أكد خاصة على الجانب الثاني، وهذا ما يفسر اطراءه على المقدمة كعمل مستقل يختص بالعمران (وهذا الاخير يقسم الى عمران حضري وعمران بدوي، وكل منهما يتمتع بخصائصه المميزة).

وبالرغم من الالحاح الايجابي لابن خلدون على الطابع المنظم لحديثه عن العمران، الا أننا نستطيع ان نعثر على نظام آخر للمقدمة من خلال اعادتها الى بعض وحدات أساسية؟ إن تقسيم الكتاب الى اجزاء وفصول يخضع لنظام تفكير ينبغي علينا ان نبحث عنه كي نكتشف نظام العمران الخلدوني. منذ المقدمة الاولى يعرض ابن خلدون الاسباب التي تجعل حياة الانسان في المجتمع ضرورية: «لا بد من اجتماع القدر الكثيرة من ابناء جنسه ليحصل القوت (...) ولا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم (...) ويكون له عليهم الغلبة والسلطان»[١٩].

من جهة اخرى، وفي معرض حديثه عن التقنيات والصنائع، يقول ان هذه «لا بد لها من علم»[٢٠]. اما الجزء السادس الذي يختص بالتعليم والعلوم، فيقدمه ابن خلدون على النحو التالي: «انما تميز الانسان عن الحيوان بالفكر الذي يهتدي به لتحسين معاشه» و«ان العلم والتعليم طبيعي في البشر»[٢١]؛ كما ان «التعليم للعلم من جملة الصنائع»[٢٢].

نستطيع إذن تحديد الوجوه الأساسية للنشاطات الانسانية، اي العمران كما يلي:

١ - اجتماع البشر من أجل انتاج معيشتهم.
٢ - تنظيم هذا الاجتماع داخل سلطة.

---

(١٩) المقدمة، ص٤٢.
(٢٠) المقدمة، ص٣٩٩.
(٢١) المقدمة، ص٤٢٩.
(٢٢) المقدمة، ص٤٣٠.

٣ - الاستعمال الاجتماعي للفكر في انتاج سبل المعيشة ، والعلوم ، والمهن (الصَنَائع).

انطلاقاً من هذا التحديد ، نستطيع ان نقول ان حديث المقدمة عن العمران يندرج ضمن هذا الاطار الثلاثي.

ويشمل الجزء الاول جميع الفصول المتعلقة بالمعاش : الحضري ، والبدوي بأنواعه المختلفة : الصيد ، تربية المواشي (البقر والغنم والجمال) ، الزراعة ؛ ثم التجارة ، الحرف ، السلطة كوسيلة للمعاش (وهو ما يسميه ابن خلدون الامارة) ، والافكار الاقتصادية . . .

ويحوي القسم الثاني جميع الفصول التي تتعلق بالسلطة : السلطة البدوية القائمة على العصبية ، تطورها وتنظير هذا التطور ، تحولها الى ملك والى دولة ، نظرية الدولة ، أنواع السلطة ، الخلافة ، السياسة القبلية ، والسلطة القائمة على الطغيان لحساب حاكم واحد.

ويشمل الجزء الثالث الفصول التي تتعلق بالمهن وجميع الفصول المتعلقة بالعلوم وبالتعليم.

اذا أعدنا كل الكلام عن العمران في المقدمة الى هذا الاطار الثلاثي ، نكتشف ان هذا التقسيم يقابل في الواقع التقسيم الفلسفي القديم للنفس : فالجزء الاول يقابل مبدأ النفس الشهوانية ، والثاني مبدأ النفس الغضبية ، والثالث النفس العاقلة . اذا كان الامر كذلك ، فاننا نستطيع ان نؤكد ان العمران الخلدوني يقوم على مفهوم فلسفي أساسي : مفهوم النفس . ان المسألة بالغة الاهمية لانها تحسم درجة الجدة في المعالجة الخلدونية للعمران . فَغَالباً ما قيل ان هذه المعالجة جديدة تماماً . وتم التأكيد على « القطيعة الاستمولوجية » التي أحدثها ابن خلدون داخل نظام المعرفة القديم ، في حين إذا عدنا الى الإرجاع الذي قمنا به سابقاً ، نلاحظ أن ابن خلدون لم يطور نظريته عن العمران الا انطلاقاً من مفاهيم الفكر القديم.

بالطبع ، هذا التلخيص جذاب ، غير أننا نخشى ان يكون أيضاً مبسطاً . ان التقسيم الثلاثي للنفس يعبر عن الميزات الطبيعية العامة للإنسان ، ولكن هذا لا يعني شيئاً طالما لم يحدد بشكل ملموس . ولا يمكن للتحديد إلا ان يكون تاريخياً واجتماعياً . ونستطيع القول ان ابن خلدون حاول القيام بذلك الى حد ما . وتتم معالجة المعاش ، والسلطة والعلوم والمهن في المقدمة وفقاً لمنظورين :

١ - الاول يعيدنا الى بلد محدد وحضارة محددة. هنالك المغرب الذي يوجد أمام الكاتب، وحديث ابن خلدون عن المغرب يتعلق ضمناً بالوضع التاريخي لصاحب المقدمة.

وغالباً ما يصل ابن خلدون، في معرض تقديمه لتاريخ علم ما، او لتطور مؤسسة سياسية، الى هذا التعبير الاساسي «لهذا العهد»، والذي به يحدد الكاتب عصره من الناحية التاريخية، او بالاحرى يحدد نفسه ضمن عصره. وغالباً ما نحس بنوع من المرارة وراء تحليل ابن خلدون، فكان صدفة سيئة جعلته يُخلق في مكان وزمان غير راض عنهما. فالمكان هو المغرب البعيد عن مراكز العلوم والحضارة في الشرق، وهو لا يزال خاضعاً للبداوة، حيث ان الدولة غير مستقرة والحضارة ضعيفة، خاصة ان عيني ابن خلدون متجهة نحو القاهرة بعد ان اصبحت في ظل المماليك مركز الاسلام وعاصمة الحضارة. اما الزمان فهو زمان الانحطاط العام للاسلام، وفي كل مرة يكتب المؤلف تاريخ علم او مؤسسة، فانه يلاحظ انحطاطها. ليس لبعدها عن المرحلة الاسلامية الاولى - مرحلة الاسلام المثالي - بل لاسباب اجتماعية وتاريخية (عمرانية) محددة، ولم تكن سيطرة «الفرنجة» على البحر الأبيض المتوسط والاندلس الا لتؤكد انحدار الاسلام السياسي والعسكري.

4 ـــ المعالجة الثلاثية: المعاش، السلطة، إنتاج العلوم والصنائع.

تتمُّ في اطار تقسيم ثنائي عام: البادية والمدينة؛ من هنا:

أ - يعكس ابن خلدون، في نظريته عن التناقض: المدينة/البادية (الاساسية في فكره التاريخي) وضع المغرب، حيث ارتبطت المدن - منذ نشأتها في بداية الإسلام - بالتجارة، وعرفت نمواً جعلها تتناقض اكثر واكثر مع البادية.

ب - ان هذا التقسيم الثلاثي المذكور متميز عن التحديد الفلسفي للنفس. فاذا كان المعاش والسلطة والعلوم والمهن خاصة بالانسان بوصفه انساناً كما تدعي الفلسفة، فينبغي تحديد أي معاش وأية سلطة وأية مهن وأية علوم؟ ثم على أي مستوى؟ وأخيراً في أي وسط جغرافي وتاريخي؟

ان المعالجة الخلدونية تجيب على هذه الاسئلة فلنلخصها .

أ ـ المعاش :

بعد ان قسم المعاش الى نوعين ، بدوي وحضري ، يعرض ابن خلدون أنواعَه مع اهتمام خاص ببعضها . بالنسبة للمعاش البدوي ، يعدد انواع الانتاج كالصيد وتربية المواشي وتربية النحل والزراعة ، ولكنه يهتم خاصة بنمط حياة الرحل ، القائم على نوعين من النشاط :

١ ـ تربية الابل التي تستلزم البداوة وسكنى الصحراء وينتج عنها نمط المجتمع الذي وصفه الكاتب ، أي المجتمع الوحشي .
٢ ـ الحرب كسبيل للبقاء في بيئة محرومة من الموارد .

ويخصص ابن خلدون بضعة فصول من المقدمة لوصف نمط حياة البدو والشكل الاجتماعي الذي ينتج عنها . كل ذلك يعكس في الواقع المشكلة المطروحة في المغرب بسبب وجود عدد كبير من البدو العرب في ذلك العصر ، والامر هو كذلك بالنسبة للدور التاريخي الذي تمنحهم اياه نظريته .

بالنسبة للمعاش الحضري ، يهتم ابن خلدون خصوصاً بالتجارة ، التي يحللها بالتفصيل ، فيعالج من جهة نقل البضائع والمضاربة والعائدات والمداخيل ، الى آخره . . .

ومن جهة أخرى ، يعالج عادات التجار وضرورة وجود سلطة لحمايتهم وموقعهم الاجتماعي الذي هو أدنى من موقع سادة القبائل والملوك .

هذا الاهتمام بالتجارة يمكن ان يدل على أهمية طبقة التجار في مدن المغرب من جهة ، ومن جهة اخرى على عدم قدرة هذه الطبقة على تكوين نفسها كسلطة مستقلة ، مما هو مؤشر على ضعفها التاريخي.

ب ـ السلطة :

يلجأ ابن خلدون الى مبدأ النفس الغضبية كي يفسر ضرورة "الوازع". غير انه يجب أن نشير سلفاً إلى ان الوازع الذي يتحدث عنه الكاتب لا يتعلق بالسلطة عامة ، بل بنوع محدد من السلطة الخاصة بالبلدان ذات البنى القبلية ؛ بالطبع هو يتحدث عن انماط من السلطة كتلك المبنية على القوانين « العقلية » (في اليونان وبلاد الفرس مثلا) ،

او على العنف الخالص، كما يتحدث عن الخلافة، ولكنه لا يطيل ويدخلها في نظريته عن العصبية.

هناك ملاحظة حول طبيعة «الوازع». يمكننا ان نقول انه وفقاً لنظرية ابن خلدون، ليست السلطة طبيعية عند الانسان، انما هي ضرورية من اجل المجتمع. فالبشر اذا تركوا على طبيعتهم فهم انانيون وشريرون، «فمن امتدت عينه الى متاع اخيه فقد امتدت يده الى اخذه الا ان يصده وازع».

فالسلطة هي اذا نوع من التصحيح للطبيعة الانسانية المخالفة للحياة الاجتماعية، حيث ان هذه الاخيرة ليست فطرية. وتأتي من هنا كلمة «وازع» التي تعني: ما ينهي... لكن ما ينهي يمكنه ان يكون اخلاقياً وذاتياً (ويلعب الدين دوراً أساسياً في تصحيح الطبيعة الشريرة للانسان بالعدالة والفضيلة)، أو موضوعياً يتجسد في سلطة خارجية. على أنّه ينبغي استثناء «الفترة المثالية» حيث كان المسلمون الاولون قريبين من الوحي، وبالتالي «اتقياء وفضلاء» لدرجة ان السلطة الموجودة حينذاك (الخلافة) لم تكن بحاجة للقهر كي تُمارس صلاحيتها، غير انه متى اصبحت قوة الدين غير قادرة على منع الشر تحولت الخلافة الى «ملك» له سطوة كافية كي يحكم البشر وفق القانون الديني، وكما قلنا سابقاً، لا يرى ابن خلدون في ذلك أي ضرر.

لم يفعل الملوك المسلمون إذاً إلا اتباع ضرورات «الملك» أي ما تتطلبه الممارسة السياسية الفعلية، وحاولوا «بقدر استطاعتهم» أن يظهروا بمظهر اتباع سياسة متمشية مع الشرع.

أما بالنسبة للخلافة فهي عنده السلطة المثالية بالنسبة للبشر، لأنها تحافظ في الوقت نفسه على مصالحهم في هذه الدنيا وفي الآخرة. غير أنهم لن يروها بعدَ الآن مطلقاً. يمكن لهذه السلطة او تلك ان تدعيها، ولكن ذلك لن يكون إلا ادعاء شكلياً، لأنها كنظام سياسي محدد، لن تتكرر في التاريخ. وذلك لأنها وافقت شرطين تاريخيين مضيا مع الزمن:

١ - قرب الجيل الذي عرفها من الوحي الديني حيث كان الاختلاف ضئيلاً بين ما هو ديني وما هو اجتماعي. ولأن محمداً كان آخر نبي، فان هذا الشرط لن يتحقق من جديد.

٢ - وجود عصبية قريش العربية، ولا يكف ابن خلدون عن تكرار أن سلطة العرب انتهت تاريخياً وحلّت مكانها سلطة «العجم» في المغرب والمشرق.

والنتيجة هي أن التاريخ اضطر المسلمين إلى الحياة في أنظمة ادنى مما يأمر به الدين لم يعد هناك اذن الا السياسة فقط، ولم تعد «السياسة الشرعية» ممكنة.

السلطة الوحيدة الباقية قائمة على العصبية، أي على «الوازع» الذي هو موضوع النظرية السياسية للمقدمة والذي لا يعني في التحليل الاخير الا المجتمعات القبلية.

ج - الفكر ومنتجاته:

لا يُستعمل الفكر هنا في معناه الفلسفي. فهو وفقاً للمقدمة مجموع النشاطات الاجتماعية التي تهيء المعاش وتنتج الحضارة. يتميز الانسان عن الحيوان بذكائه - كما يقول الفلاسفة - ولكن بالتحديد «بالفكر الذي يهتدي به لتحصيل معاشه والتعاون عليه مع أبناء جنسه والاجتماع المهيء لذلك التعاون (...). وعن هذا الفكر تنشأ العلوم والصنائع[٢٣]». فليس الفكر الا مجموع العلوم والصنائع التي ينتجها.

وينبغي هنا التأكيد على أن الفكر بهذا المعنى تتجلّى إنتاجاته في المجتمع الحضري. ولا تبدأ الفصول المخصصة للعلوم والصنائع الا بعد ان ينتهي الكاتب من الحديث عن المجتمع البدوي، لأن «الصنائع انما تكمل بكمال العمران وكثرته». كذلك بالنسبة للعلوم «التي تتزايد اذا استمر العمران وتوسعت الحضارة»[٢٤].

ويقدم لنا حديث ابن خلدون عن الفنون والصنائع بضعة معلومات ثمينة عن الوضع السياسي والاقتصادي للبلدان الإسلامية في القرون الوسطى، بالرغم من أنه يدخل أحياناً في تفاصيل بعيدة عن موضوعه. وهو يفسر، بشكل عام، تدهور الصنائع والعلوم بما يسميه «انحلال نظام الدولة الاسلامية»[٢٥]؛ واذا كانت بعض الصنائع لا توجد في المغرب، فذلك لان «عمران امصاره لم يبلغ عمران مصر والقاهرة»[٢٦].

---

(٢٣) المقدمة، ص٤٢٩.
(٢٤) المقدمة، ص٤٠٠.
(٢٥) المقدمة، ص٤٢٠.
(٢٦) المقدمة، ص٤٠١.

بالنسبة لابن خلدون، يرتبط تطور العلوم بشكل وثيق بتطور العمران، ولا يعني هذا التطور الا المدن وحدها. ويتطلب ايضاً نوعاً من الاستقرار كي تستطيع التقاليد العلمية ان تترسخ من خلال التعليم، وهذا ما يسميه « سند التعليم » و« سند العلم »[٢٧].

ويبدأ الكاتب دائماً باعطاء تحديد للعلم الذي يدرسه، قبل ان يعرض لتاريخه « لهذا العهد »، مما يسمح لنا غالباً بمعرفة الطريقة التي وصل فيها هذا العلم الى المغرب (بالنسبة لهذا الموضوع، فان تاريخ دخول المذهب المالكي الى المغرب والأندلس بفضل اعمال كبار علماء المذهب يستحق الاهتمام، وكذلك تاريخ « علم الكلام » ووصوله وانتشاره بالمغرب).

في فصول المقدمة التي خصصت للعلوم والتعليم يعارض ابن خلدون نظام « الملخصات ». وهو يتبع في ذلك رأي معلمه الآبلي، ذلك ان هذا الفيلسوف الذي لم يترك، على حد علمنا، أي مؤلف، كان يردد دائماً ان اعادة كتابة ما كتب ما هو الا « تخسير للكاغد »[٢٨]. لذا يهتم ابن خلدون بان يؤكد ان كتابه « لُباب المُحَصَّل » ليس موجزاً بالمعنى الشائع للكلمة، لانه الغى منه استطرادات « المحصل » كما « هذبه » و« كمله » بأفكار الطوسي وببعض الأفكار الخاصة به[٢٩]. ويمكن تفسير موقفه هذا بتدهور تعليم العلوم في عصره، والذي كان يقوم بشكل كامل على « الاختصارات المخلة بالتعليم »[٣٠]. فبدلا من ان يَضلَّ الطالب ويغرق في التفاصيل، يقوم دور التعليم كما يراه ابن خلدون بالارتفاع الى مستوى الأصول. هذا ما فعله بنفسه خلال فترة تعليمه في القاهرة[٣١].

يهتم ابن خلدون اذا بشكل خاص بالتعليم وبمهنته، ويلاحظ أن « سند تعليم العلم لهذا العهد قد كاد ينقطع عن اهل المغرب باختلال عمرانه »[٣٢]. غير انه يرفض أي تفسير

---

(٢٧) المقدمة، ص٤٣٢، ٤٣٦.
(٢٨) المقري: ازهار الرياض، ج٣، ص٣٣.
(٢٩) لباب المحصل، ص٣.
(٣٠) المقدمة، ص٥٣٢.
(٣١) السخاوي: الضوء اللامع، ج٤، ص١٤٨، ١٤٩.
(٣٢) المقدمة، ص٤٣٠.

لهذا التدهور للعلوم بالمغرب إلا انطلاقاً من العمران: « انما الذي فضل به أهل المشرق أهلَ المغرب هو ما يحصل في النفس من إنارة الحضارة »[٣٣].

* * *

هل نستطيع ان نستنتج مِمَّا قلناه عن الأسس الثلاثة للعمران (المعاش، الوازع والعلوم والمهن) بأنها تختلف فعلا عن المبادىء الثلاثة للنفس عند الفلاسفة؟ بالطبع، نستطيع ذلك خاصة اذا اخذنا في الاعتبار منظوري معالجة ابن خلدون للموضوع، فهو من جهة يعالجها بصفتها نشاطاً في العمران، ومن جهة اخرى يحدد مَوَاقِفَهُ انطلاقاً من بلد محدد هو المغرب.

ولماذا اذا هذا الاستحضار الدائم للنفس عند الفلاسفة، ولبعض المبادىء الأخرى من فيزياء أرسطو؟ هل هذه آثار من المرحلة الفلسفية في الحياة الفكرية لابن خلدون؟ او انها مجرد استعمال لمفاهيم فلسفية، وهو شيء شائع ومنذ زمن بعيد في الثقافة الاسلامية؟ للسؤال أهمية خاصة في حالة ابن خلدون، لان صاحبنا يؤكد انه أحدث تجاوزاً حقيقياً على مستوى عِلْمَيْ التاريخ والمجتمع، وهذا ما ترجمه بعض المعلقين بـ « القطيعة الابستمولوجية ». وهذا بالطبع سؤال بالغ الأهمية في أي نقاش حول جدة تفكير ابن خلدون، وهو ما سنحاول الإجابة عليه الآن.

---

(٣٣) المقدمة ٤٣٣، وليس ابنَ خلدون هو الوحيد الذي اعطى التفسير، فلطالما اجاب الاندلسيون على التحدي المشرقي.

استخلاص عام

طوال الفصول السابقة ، سؤال واحد ما فتىء يتردد ، يتعلق بـ « جدة » فكر ابن خلدون . تردد هذا السؤال ونحن نعرض لنقد ابن خلدون لعلم التاريخ العربي ، ونفحص مفهومه عن التغير ، وأسس العمران ومعنى العلم الذي يتناوله . فما هي ادن حقيقة هذه « الجدة »؟ .

انتهى النقد الخلدوني لعلم التاريخ العربي ـ كما اسلفنا ـ إلى هذه النتيجة : وهي ان الخطاب التاريخي التقليدي خاطىء من الاساس ، ذلك ان الجهل بقوانين العمران التي يؤكد ابن خلدون أنَّه مكتشفها يحرم المؤرخين من أهم معيار لقياس صحة الأخبار . بل نتج عنه فارق بين التاريخ والخطاب التاريخي ينتهي الى انمطاع بينهما حين يحل بالعمران (أو التاريخ) تغير جذري لا يترجم على مستوى الخطاب . سيما حين يستقر التقليد ، آنذاك يكرر المؤرخون وهم في غفلة تامة ، انتاج أخبار وانماط من ماضٍ بائد ، ف خلدون الخطأ والخطاب المجرد الذي يحمله .

ينطلق ابن خلدون من نقد « التقليد » في ميدان الكتابة التاريخية ، وما التقليد هنا سوى انعكاس لتدهور ثقافة برمتها أصبحت تهيمن عليها « المختصرات » و« الملخصات » . وكان هدفه هو إحداث انقلاب في الكتابة التاريخية يكافىء الانقلاب الحاصل في التاريخ . فمشروع صاحب المقدمة يرمي الى اقرار علاقة جديدة بين الخطاب والتاريخ ، فلا خطاب عن التاريخ ممكن الا اذا قام على معرفة قوانين العمران ، وما يلحقه من تغير .

فهل وقف هذا المشروع عند النوايا؟ اغلب الذين كتبوا عن ابن خلدون يعتقدون

ذلك، فلا رابط في نظرهم بين المقدمة والتاريخ، أي أن ابن خلدون وهو يكتب تاريخه غفل عن القوانين التي اكتشفها بنفسه.

أما نحن فسنحاول محاولة اخرى: ان نضع المشكل في مستوى المقدمة نفسها، فما هو هذا التغير الذي سعى ابن خلدون الى احداثه في الخطاب، كجواب على التغير الحاصل في التاريخ في عصره؟ هل يعني «القطيعة» او «التناقض» بحيث ان الوعي به ينتهي الى ظهور «الجدلية» كمنطق للتاريخ؟ وهل كان ذلك ممكناً تاريخياً؟

للجواب على هذه الاسئلة الهامة، نبدأ بملاحظتين: الاولى ان ابن خلدون وهو يتحدث عن **التغير** يرجع الى المفهوم الفلسفي **للصيرورة**. الملاحظة الثانية انه قبل ان يقوم بعرض مفصل لعمرانه الجديد، يبدأ بادماجه في العالم كما يتصوره الفلاسفة، ونعني «العالم العنصري». إن هذا يعني ان كل ما كتبه ابن خلدون عن التغير لا يمكن ان يدل على تغير حقيقي اذا تعلق الامر بالتاريخ ذلك اننا نعلم انه حسب النظام الارسطي يكون هذا العالم (عالم ما تحت القمر كما يسميه ارسطو) في تغير مستمر نظراً لانه عالم يفتقر الى الكمال، وكذلك لعدم اتمام القوة بالفعل. ففي عالم «الكون والفساد» هذا يجري النظام بتأثير من السماء ولكن مع كثير من الفوضى، وتستعيد حركة العناصر الحركة العالمية ولكن في كثير من القصور. ولكن الحركة العالمة ازلية، أي ان الطبيعة بمعناها الفلسفي المحدد (فيزيس) والتي ميدانها هذا العالم الارضي، ليست مبدأ حركتها، اذ مبدؤها من مستوى آخر، أي «المحرك الذي لا يتحرك» أي الله عند الفلاسفة الأرسطيين. العالم الارضي ليس هو الموضوع الحقيقي للعلم الحق، وأعلى علم هو الذي يكون الله موضوعه، محرك العالم بما في ذلك عالم العناصر، أي العالم الارضي. ولكن هذه الحركة دائرية، اي تامة، أي لا بداية فيها ولا ارتداد ولا تقدم. معنى ذلك ان التغير بمعناه الجدلي ليس حقيقة فعلية، فالعالم لا يتغير الا مظهراً، بل ان التغير علامة على النقص والعجز، وهو ليس موضوع العلم الحق على كل حال.

نجد ابن خلدون وهو يعرض لنظرياته في العمران، كثيراً ما يحيل إلى مفهوم «الصيرورة» الفلسفي هذا، مثلا «الحسب»: فكما ان كل ما يوجد في «هذا العالم العنصري فاسد»، فكذلك قوة البيوتات داخل القبيلة محدودة في الزمان[1] كذلك يلجأ

(١) المقدمة، ١٣٦.

الى « نظرية المزاج » المعروفة في الطب القديم لتفسير توازن المجتمع القبلي بسيادة عصبية على أخرى[٢] وقس على ذلك مسألة تكوين الدولة والمرور من البداوة الى الحضارة، واتجاه العصبية نحو الملك الذي هو « غايتها »، واتجاه العمران بوجه عام نحو الحضارة ثم الفساد . . .[٣].

ألا يمكن اذن ان نستنتج أن عمران ابن خلدون، وقد أدمج في عالم العناصر الأرسطي، لا يمكن ان يكون هو نفسه مبدأ حركته وان هذا المبدأ موجود خارجه في عالم السماء؟ فاذا كان « التغير » الخلدوني ليس سوى « الصيرورة » الميتافيزيقية في نهاية الا ـ فان **التاريخ كحقيقة فعلية** ، **والتاريخية كبعد اساسي** للمجتمع الانساني سوف يستبعدان منطقياً من مجال الفكر الخلدوني.

ومع ذلك، فلا نستطيع أن نركن إلى هذا الاستنتاج بمنتهى البساطة، اولا لِمَا نلاحظه من عناية ابن خلدون وتدقيقه في اختيار المصطلحات الدالة على التغير التاريخي، مثل « انقلاب »، « تبدل بالجملة »، بل ويستعمل « نشأة مستأنفة »، وهي كلها مصطلحات تدل على ان حركة التاريخ حركة تغيرات جذرية (او كيفية كما نقول اليوم).

كذلك، كثيراً ما وجدنا صاحب المقدمة ينتبه الى الانقراض الكامل لبعض مؤسسات اسلامية، ويعطي لذلك تفسيراً تاريخياً[٤]. كما أن بعض تحليلاته تعطي انطباعاً بأننا بصدد منهج جدلي في التحليل (مثلا تحليله للعلاقة : الدولة/ مصادرها المالية/ الجيش).

* * *

ولكن، ومع كل هذا، فلا يمكن ان نذهب بعيداً فنعتبر فكر ابن خلدون فكراً جدلياً بالمعنى المحدد. ذلك ان ثمة ظروفاً تاريخية ضرورية لظهور الجدلية كمنطق للتاريخ وللواقع.

ربما كان ذكاء ابن خلدون النافذ، وتجربته السياسية في مجتمعات متغيرة ذات انماط متفاوتة ـ في بلدان المغرب والاندلس ـ قد عملا على تكوين تصوره الاصيل عن التاريخ والمجتمع. بيد أنه لا سبيل الى القفز فوق العصور كما كان يقول هيجل. وليست المسألة

---

(٢) المقدمة، ١٦٣ ـ ١٦٦.

(٣) المقدمة، ١٣٩.

(٤) المقدمة، ٢٠٢، ٢٠٨، ٢٢٢، ٢٢٦.

في أن نؤول تطور الافكار من خلال تقدمها المتصل بمقدار ما هي بحث عن تفسير لها بالتاريخ. خاصة حين يتعلق الامر بنظم فكرية محددة، مثل الفكر الجدلي، ارتبط ظهورها بظروف تاريخية محددة.

ربما لن نحتاج هنا الى الاطالة في اشياء اصبحت الآن معروفة تتعلق بتحديد الجدلية كمنطق، وظهورها في فترة محددة من تاريخ الافكار، وذلك انطلاقاً من وضعية جدلية معينة.

كيف كان ظهور الجدلية كمنطق للتاريخ ممكناً ؟ الجدلية ليست فكرة تسكن في السماء لتنزل بين حين وحين لتزور هذا المفكر أو ذاك. بل الجدلية منطق قد عبّر — وعلى نحو ايديولوجي — عن وضعية المانيا وهي تجيب على تحدي فكر «الأنوار» هذا الفكر الذي كانت تعتقد انه قد وجد تحقيقه في انجلترا وفرنسا، وهما بلدان كانت تسلم بتقدمهما بالنسبة للوضعية الالمانية، بل بالنسبة لسير التاريخ برمته. ولكن المانيا المثقفين، وهي تستقبل تياراً أنوارياً قوياً، كانت مع ذلك تواجهه بتحفظ وبمحاولات تجاوز.

ان «الانوار (AUFKLÄRUNG) قد علمت الالمان أن الافكار، أفكار البشر، هي التي تحكم العالم، يعني انها قادرة على تغييره[٥] فهي قوة الغاء، تنفي ما هو سلبي، أي العالم العتيق الذي أصبح غير معقول والذي عليه ان يختفي بقوة التاريخ او على الاقل بقوة العقل، ذلك ان الالمان هم أيضاً اعتقدوا في هذه الفكرة الاساسية من فكر «الانوار»: التقدم، أي التاريخ الذي يولد الافضل والجديد.

«الانوار» بالنسبة للعقلانية الألمانية تتراءى في الافق وليست من عصر مضى، ثابت بمعتقد ايديولوجي، يتعلق أمل الناس به وبعودته.

لم يقبل كانط، كما لم يقبل هيجل، فكرة «الحالة الطبيعية» وهي فكرة أثيرة عند

---

(٥) يقول هيجل: «منذ أن استقرت الشمس في كبد السماء ودارت حولها الافلاك لم يسبق ان شاهدنا الانسان يتجه برأسه إلى الأرض أي يرتكز على فكره هو، ويؤسس بناء عليه الواقع»: **دروس في فلسفة التاريخ**، نقله الى الفرنسية ج، جيبلان، نشر ج. فران، 1937، ج2، ص229.

الليبراليين الكلاسيكيين الانجليز والفرنسيين، يبدو أن البشر كانوا فيها مطلقي الحرية والمساواة(٦).

لكن، هل حقاً كان هؤلاء يعتقدون فعلا في العودة الى عصر ذهبي طبيعي؟ أم ان هذه كانت مجرد فكرة اجرائية لبيان كم كان واقعهم مخالفاً لطبيعة الاشياء، أي مخالفاً للعقل؟ فقد كانت المسألة هي تخليص المجتمع من كل ما هو عرفي يقوم على التفاوت ويقر الجور ويمنع الحرية. وكأنه لا بد من العودة بالمجتمع الى حالة طبيعية، حالة الصفر، حتى يتأتى اقامته على تعاقد مصدره الارادة العامة(٧).

لقد سعت «الأنوار» عن طريق العقل الى الغاء تام لما اعتقدت أنه اساس العالم القديم: الدين. اما الفلاسفة الالمان فقد اطمأنوا الى دين في حدود العقل(٨).

---

(٦) «لقد اوضحنا تهافت الاعتقاد في العودة الى زمان البساطة البريئة، ففي العرض الذي قدمناه عن الحالة البدائية تبين ان الانسان لا يستطيع البقاء فيها، لانها لن تكفيه، وأحرى ان يَرْكن اليها. أما إن شقي بحاضره فهو وحده المسؤول عن هذا الشقاء». كانط: تخمينات حول بدايات التاريخ البشري، ضمن: فلسفة التاريخ، نشر كُونتيي، باريس ١٩٤٧، ص١٤٦.

«فكما ان من الخفة والغباوة ان ننعت بعصر الغفلة والشقاء والسوء بدايات الانسان، وان نعتقد اننا اكثر انسانية من اهله وأكثر سعادة وعقلا، فكذلك من النزق والسذاجة الحنين الى تلك الفترة، كما لو كانت فترة الطبيعة البسيطة، وألا نرى في سيادة القوانين حالة ضرورية ولحظة تحقيق للحرية». هيجل: كتابات سياسية، مقال: دستور المانيا، ترجمه إلى الفرنسية ميشيل جاكوب، نشر شان ليبر، باريس ١٩٧٧، ص٢٧.

ينبغي انتزاع الفلسفة السياسية من مجال «العاطفة المباشرة والتخيل العابر»، حتى يمكن تبيّن «البنية العملية» للواقع السياسي، فعلى كل فلسفة سياسية أن ترتكز على الواقع السياسي لان «الفلسفة تلخص عصرها في الفكر. وكما ان من الغباء تصور فرد يستطيع القفز فوق عصره، فكذلك تصور فلسفة قادرة على تجاوز عصرها». هيجل: مبادىء فلسفة الحق، نشر كاليار، ١٩٤٠، المقدمة.

(٧) كتب جون لوك (وهو أكثر الفلاسفة الانجليز اثراً على المفكرين السياسيين الفرنسيين أثناء الحوادث التي انتهت بثورة ١٦٨٨ الانجليزية كتابه: بحث في السلطة المدنية. والقسم الاول موجه ضد كتاب ر. فِيْلمَر: باتريارکا، الذي هو دفاع عن نظرية السلطة المطلقة للملوك. اما القسم الثاني فيبدأ بعرض عن «الحالة الطبيعية، الموافقة للقانون الطبيعي» والتي كان ضرورياً ان يتجاوزها البشر لينشئوا «المجتمع السياسي والمدني» (ص١١٩، الترجمة الفرنسية، ١٩٥٣). بيد «أن (القانون الطبيعي) يبدو أكثر بداهة حين يتعلق الامر باتباع العقل وترك كل الامور العشوائية والمعقدة التي يتعارف عليها البشر...» (ص٦٨).

أما بالنسبة لروسو الذي كان له اثر واسع على الفلاسفة الالمان، وعلى كانط بوجه خاص فان «اميل» (يعني الغاء التفاوت والقَسْر) مرحلة ضرورية لبناء «تعاقد اجتماعي» مؤسس على الارادة العامة.

(٨) الاعتراض الذي يوجهه الى العقل في مفهوم «الانوار» أنه ليس جدلياً: انظر فينومينولوجيا الروح، ترجمه إلى الفرنسية ج. هيبوليت، نشر أوبيي مونتيني، باريس، ج٢، ص٩٥ - ١٢٩.

وقد تحمس المفكرون الالمان في البداية لما اعتقدوا أنه نتيجة منطقية لفكر « الأنوار »: أي الثورة الفرنسية، الا أنهم ما لبثوا ان اظهروا تحفظاً تجاهها بعد حوادث ١٧٩٣ الدامية.

أسف كانط، كما أسف هيجل لكون هذه الثورة قد حدثت في بلد لم تكن فيه الاذهان قد تهيأت لذلك، من أجل هذا آثر كانط في نهاية الامر الاصلاح على الثورة[٩] واعتقد هيجل أن الالمان، لكونهم أنجحوا حركة الاصلاح الديني، هم اكثر تهيؤاً ليكونوا ورثة التاريخ[١٠].

فهل كان الوعي بالتأخر، والذي شقي به مثقفو الالمان، هو الذي أدى بهم إلى ان يفكروا على نحو جدلي؟

ان الوعي الجدلي هو حقيقة وعي بالتأخر، وبالنسبية التاريخية، ولكنه أيضاً وعي بامكانية التجاوز، والا ظل هذا الوعي يتخبط في ارتيابه وشقائه؛ الا ان هذا الوعي يستبعد كل عودة الى فترة مثال، ولذا فان الوعي الجدلي قد سبق اما بمرحلة استعادة ما

---

(٩) كتب كانط وهو يظهر في البداية حماسة للثورة الفرنسية: « ... ومع ذلك فهذه الثورة تلقي في وجدان مشاهديها (الذين ليسوا طرفاً فيها) تعاطفاً وأملاً قد يبلغان الحماس. وهو حماس قد يعرض صاحبه للخطر... » وان « هذا الحدث الكبير، وجدٌ مرتبط بمصالح الانسانية، وذو أثر واسع في العالم بكل اطرافه... » (تضارب الكليات، الترجمة الفرنسية ١٩٥٥، ص١٠١ - ١٠٥)، الا أن كانط يؤثر الاصلاح: « فعلى الدولة بين حين وحين أن تقوم باصلاح نفسها، وأن تحاول التطور بدل الثورة لتتقدم حثيثاً نحو ما هو أفضل » (المرجع المذكور، ص١١١). « قد تؤدي ثورة الى الاطاحة بطغيان فردي وبالقمع المصلحي، او الطموح، ولكنها لن تؤدي إطلاقاً الى اصلاح حقيقي لمنهج التفكير »: كانط مقال « ما هي الانوار »، ضمن كتاب فلسفة التاريخ، ص٤٨.

(١٠) من بين المفكرين الالمان الذين اعجبوا بالثورة الفرنسية، يظل هيجل هو الذي ذهب أبعد في ادراك بعدها التاريخي. ولكنه يضع الفلسفة الالمانية في مقابل الواقع الذي خلفته هذه الثورة: « في مقابل المبدأ الصوري للفلسفة الالمانية ينتصب الواقع والعالم المحسوس وقد ارضيت حاجات الفكر ارضاء عميقاً، وبلغ الوعي الطمأنينة » (دروس في فلسفة التاريخ، ح٢، ص٢٢٩).

ومن جهة أخرى فان ما سيسميه ماركس « التخلف الالماني » سيراه هيجل في انقسام المانيا آنذاك، وغياب دولة عصرية مُوحدة (وهو الخلل الذي كان يتسم به الواقع الالماني والذي هو في مركز التفكير السياسي لهيجل)، راجع هيجل: كتابات سياسية، خاصة مقال: « دستور المانيا ».

وهكذا، « فبعد نظم الطغيان الشرقية والهيمنة العالمية لجمهورية واحدة، فان النظام الداخلي للحضارة العالمية قد قاد النوع الانساني الى تفهيخ هذه الجمهورية، والتوصل الى نظام وسط بين النظامين السابقين. وان الالمان لهم الشعب الذي انبثقت منه هذه الصورة الثالثة من صور الروح العالمي » المرجع المذكور، ص٩٩.

هو متعال (أو «تطبيعه»: الدين الطبيعي)، وإما باحلال هذا المتعالي في التاريخ (هيجل).

ان استعادة مفكري الالمان للإله، بجعله إلهاً طبيعياً، وبادخاله في التاريخ (قبل ان يلغى في بعض الاحيان)، يعني ان يتمكن تاريخ البشر من ان يتخلص من كل ما هو متعال، ذلك ان التاريخ المتعالي على البشر لا يمكن ان ينتج عنه وعي جدلي.

* * *

صحيح ان التاريخية احد الابعاد الأساسية لعمران ابن خلدون، ولكنها ليست بعده الوحيد، فهي قبل كل شيء بعد ابستمولوجي ما دام هذا العمران على مستوى الوجود مؤسساً ـ كما فصلنا ـ على مبدأ «الاستخلاف». ان العالمين: العالم الطبيعي (والذي منه العمران)، والعالم فوق ـ الطبيعي، كلاهما له وجود فعلي في اعتقاد ابن خلدون، وبالتالي لكل منهما طريق متميز لمعرفته، وفيا يتعلق بالعمران، لاَمِرَاء أن البحث الخلدوني ذهب أبعد من غيره في طريق العقلانية، ولكنها عقلانية تقف عند حدود لا تتجاوزها؛ وهي لا تقف فقط حيث يبدأ ميدان الايمان، بل ازاء كل ما ينتمي الى العالم فوق ـ الطبيعي والذي يسلم ابن خلدون بحقيقة وجوده تسلياً. ان الذي قد يفسر ما نجده عند صاحب المقدمة من عقلانية راسخة، هو أن خطابه عن العمران يجري كما لو انه مستقل عن كل تعال وغيبية، كما لو أنهما مستبعدان تماماً. ولكن، ما إن يصل الى حدود العقلانية، حتى يلجأ الى الغيب والمتعالي، ليبرر الغاية من وجود البشر، ويحافظ على انسجام نظرته الى العالم، حتى ولو كان هذا العالم قد تغير تغيراً جذرياً.

وقد كان عالم ابن خلدون قد انقلبت أوضاعه بالفعل. وقد وعى اكثر من غيره هذا الانقلاب وأراد ان يترجه على مستوى الخطاب التاريخي، لماذا اذن؟. فقد يُشرَع في التفكير في تاريخ العالم ويكون ذلك تعبيراً عن الشروع في استعادة امتلاك العالم. وينتج عن ذلك خطاب عن تاريخ واثق الانفتاح على المستقبل، يدعي ان قد انتهت اليه كل مسيرة التاريخ. هذا الخطاب ينطلق طبعاً من تاريخ خاص، ولكنه الآن اصبح يتحدث باسم التاريخ العالمي. ان مثل هذا الخطاب هو الذي نشأ في القرن الثامن عشر في الغرب الذي أراد بفضل ثورته العلمية والتقنية والاقتصادية ان يُدخِل بعنف كلَّ الأمم وتواريخها في تاريخ عالمي واحد ــ يعني تاريخه هو.

ولكن عالم ابن خلدون رغم انقلابه الشامل كان عالماً مسدود الأفق، افلتت منه

السيطرة على التاريخ . وقد أصبحت كل مفاهيم التاريخ العربي التي تعبر عن تاريخ مطلق (أي تاريخ الامة) بالنسبة لابن خلدون مفاهيم من عهد مضى ، وان نقده لعلم التاريخ العربي كان يستهدف بالأساس الكشفَ عن تاريخية هذه المفاهيم.

لاجل هذا نستطيع ان نفهم محاولة ابن خلدون الفَذّة لتحويل الجهاز المفهومي التقليدي وحدود هذه المحاولة. فلكي يصوغ نقده الجذري لعلم التاريخ العربي التجأ الى مصطلحات علم تقليدي (علم الأصول) ، ولكن مع تحويل لمدلولاتها . لقد جاء ابن خلدون بعد ان قطعت الثقافة العربية أشواطاً بعيدة ، واستقرت فيها المذاهب والأصول وكونت تصورها عن العالم . وانطلاقاً من هذا كله كان على صاحب المقدمة ان يصوغ تصوره للتاريخ وللمجتمع ، أي للعمران ، وهو عمران يعمل تبعاً لقوانينه الخاصة ، ولكنه لم يستطع ان يتخلص نهائياً من تصور تقليدي عن العالم ـ بالرغم من اصالة التصور الخلدوني لهذا العمران ـ ربما لان العالم آنذاك ، على الرغم من انقلابه ، لم يستطع ان ينتج قوى للتجاوز الفعلي .

* * *

ان ما أردنا تبيانه ـ ونحن نلجأ الى هذه المقارنات ـ هو ان الجدلية كمنطق ، ما كان يمكن ان تظهر لوعي ابن خلدون ، لأن الوضعية التاريخية لم تكن تتيح ذلك ، فلم يكن هناك من قوة اجتماعية قادرة على تحويل المجتمع تحويلاً جذرياً وفصله فصلاً نهائياً عن هياكله القديمة . لم يكن هناك نموذج متقدم للاقتداء ، يكون مرجعاً للمفكرين في مقارناتهم وأحكامهم ، ويرون في مسيرة التاريخ البشري تقدماً حثيثاً نحو تحقيق هذا النموذج .

نُذكر بهذه الاشياء لأن تأويلات وأحكاماً أطلِقت في سخاء على ابن خلدون : «كيف عبر ابن خلدون عن فهمه للتاريخ؟ ان لدينا الآن جواباً ، فهو لم يفهمه على نحو ديني ولا على نحو ميتافيزيقي بل عبر عنه بعبارات المعرفة الوضعية المؤسسة على الواقع والعقل »[11] . بناء على هذا الحكم يكون ابن خلدون إذن فيلسوفاً وضعياً ، وبالتحديد على طريقة أوكست كونت ، ما دام قد حشر هنا في الاطار الثلاثي لهذا الفيلسوف الفرنسي الوضعي . . .

بل نجد اكثر من هذا : فهناك من يؤكد تأكيداً جازماً أن ابن خلدون هو «مؤسس

(١١) ناصيف نصار : الفكر الواقعي لابن خلدون ، ١٩٦٧ ، ص١١١ .

العلوم الانسانية والاجتماعية وخالق التاريخ العلمي وعلم الاجتماع ... »[١٢]. كذلك اصبح من الرائج القول بأن علم العمران الخلدوني هو نفسه السوسيولوجيا (علم الاجتماع). وهنا أيضاً ينبغي ان نُذكر بالعلاقة بين ميلاد السوسيولوجيا بالمعنى المحدد لهذا العلم في القرن الماضي وبين الثورة الاجتماعية ـ التاريخية التي قامت بها الطبقة الوسطى في الغرب. إن الذي يهم ليس معرفة من هو مؤسس علم الاجتماع، ولا المستوى «العلمي» لعلم العمران بالنسبة للسوسيولوجيا بمقدار ما هو ابراز ان هذه السوسيولوجيا كانت قبل كل شيء «علم» هذا «المجتمع المدني» الذي خلفته الطبقة الوسطى الغربية بثورتها، واقامته على أنقاض «النظام القديم». وكان هدَف السوسيولوجيا هو اعادة تنظيم مجتمعها الجديد. إن اوكست كونت، مثل سان سيمون، ومثل دوركايم فيما بعد، يبرزون جميعاً العلاقة بين ميلاد هذا العلم الجديد، والازمة الكبرى التي عرفتها اوروبا الغربية نتيجة لانهيار المجتمع القديم. فقد كتب اوكست كونت بعد أن مضى على قيام الثورة الفرنسية ستون سنة: «ان لهذه الازمة الجذرية فترتين: فترة سلبية بالاساس وهي التي تمت لحد الآن، والتي انتهت باختفاء النظام القديم اختفاء لا رجعة فيه، ولكن دون أن تتجلى بوضوح معالم النظام المجتمعي الجديد. وفترة ايجابية (وضعية)، وقد بدأت بالفعل، وسوف تتأسس فيها دعائم النظام الجديد»[١٣].

وكما ان مدار سوسيولوجيا سان سيمونُ كان نتائج الثورة الصناعية الاولى فان سوسيولوجيا دور كايم مرتبطة بالازمة الناتجة عن الثورة الصناعية الثانية. «ما عسى ان يعني تطور السوسيولوجيا؟ من أين تأتي هذه الحاجة الى تطبيق الفكر على الشؤون الاجتماعية؟ أليس نتيجة للاوضاع الاجتماعية الشاذة، وكون النظام الاجتماعي قد اهتز ولم يعد يعمل تلقائياً؟ ان مثل هذه الاوضاع هي التي تبعث على يقظة التفكير من اجل نظام جديد»[١٤].

لسنا في حاجة الى أن نقف عند العديد من الكتب والمقالات التي جعلت من ابن خلدون «مادياً جدلياً»[١٥] أو «مؤسس علم الاجتماع» (خاصة عند مجموعة من اساتذة

---

(١٢) انور عبد الملك: فصل عن ابن خلدون في: تاريخ الفلسفة (كتاب مشترك). هاشيت، ١٩٧٢، ج٢، ص١٤٦.
(١٣) كونت: مقال شامل عن الوضعية، ١٨٤٨، ص٥٩.
(١٤) إميل دور كايم: الاشتراكية، ١٩٢٨ ص٣٤٩.
(١٥) نشر لويس عوض سلسلة مقالات في جريدة «الجمهورية» المصرية (شتنبر ١٩٦١) عن: «ابن خلدون، =

علم الاجتماع في مصر ينتسبون الى دور كايم)[١٦] او صاحب السبق في وضع هذا العلم الانساني او ذاك، بل نقول فقط ان هذه التأويلات «العصرانية» تعكس شواغل اصحابها اكثر مما تعبر عن فكر ابن خلدون.

لأمرٍ مّا يكون ابن خلدون، من بين سائر المفكرين العرب القدامى، هو الذي يجد فيه القوم ممثلا لما هو «عصري» في التراث! ان كل محاولة استثمار للتراث محاولة مشروعة ولها ما يبررها على كل حال، على ألا يكون فيها من التعسف ما من شأنه ان يخلط بين عصور التاريخ والنظم الثقافية المختلفة.

لا جدال في ان ابن خلدون من اقوى مفكرينا القدامى، ولا جدال في اصالة تفكيره، بيد أن الاختلاف هو بصدد ما يُعطَى لاصالته من تأويلات، أما نحن، فقد حاولنا طوال هذا البحث ان نبرز الحدود التاريخية والثقافية لهذه الاصالة. ما عدا هذا فهو خلط بين نُظُم الفكر المحددة بالتاريخ وبالمنطق الخاص بكل ثقافة، وهو خلط خطير حين يتعلق الامر باللجوء الى مثل هذه التأويلات المتعسفة لايجاد أجوبة على إشكالية ثقافية راهنة.

= المادي الجدلي»، انظر ايضاً نجاتي صدقي: «ابن خلدون اول من فسر التاريخ تفسيراً مادياً» (مجلة الطليعة، العدد السادس).

(١٦) نخص منهم بالذكر: عبد العزيز عزت: ابن خلدون وعلمه الاجتماعي، القاهرة: ١٩٤٧.

فهرس المصادر والمراجع

اثبتنا في هذا الفهرس اسماء المؤلفات الواردة في الكتاب، ولكننا لم نعط احالات الا بالنسبة للمصادر والمراجع التي استعملناها.

مؤلفات ابن خلدون

لباب المحصل: نشر لوسيانو روبيو، تطوان، ١٩٥٢.

المقدمة: طبعة مصطفى محمد، القاهرة (بدون تاريخ).

شفاء السائل: نشر ابن تاويت الطنجي استنبول، ١٩٥٨.

التعريف بابن خلدون: نشر ابن تاويت الطنجي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥١.

تاريخ ابن خلدون (ديوان العبر): دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٥١.

المصادر والمراجع العربية

ابن الابار: التكملة.

ابن ابي اصيبعة: عيون الانباء، بيروت ١٩٦٥.

ابن ابي زرع: الانيس المطرب بروض القرطاس، دار المنصور الرباط، ١٩٧٣. الذخيرة السنية، نشر ابن شنب، الجزائر ١٩٢١.

ابن الاثير: الكامل في التاريخ.

ابن البطريق: نظم الجمان.

ابن الاحمر: روضة النسرين، نشر ج، مارسي، ١٩١٧.

ابن تغري بردى: المنهل الصافي، مخطوط بالخزانة الوطنية بباريس رقم ٢٠٧١.

ابن جلجل: طبقات الاطباء والحكماء، نشر فؤاد السيد، القاهرة ١٩٥٥.

ابن الحاجب: المختصر.

ابن حجر: إنباء الغمر بأنباء العمر مخطوط الخزانة الوطنية، باريس رقم ١٦٠١.

- رفع الإصر عن قضاة مصر، القاهرة ١٩٥٧.

ابن حزم: جمهرة انساب العرب، نشر ليفي بروفانسال، دار المعارف، ١٩٤٨.
- رسائل ابن حزم الاندلسي، نشر احسان عباس، القاهرة (بدون تاريخ).
- الفِصَل في الملل والأهواء والنِحَل، القاهرة ١٩٢٩ - ١٩٣٠.
ابن خاتمة: تحصيل غرض القاصد في المرض الوافد.
ابن خلدون، يحيى: بغية الرواد في اخبار بني عبد الواد، نشر ابن شنب، الجزائر ١٩٣٠.
ابن الخطيب: الإحاطة في اخبار غرناطة، نشر عبد الله عنان، دار المعارف، القاهرة (بدون تاريخ).
- أعمال الاعلام، نشر احمد العبادي وابراهيم الكتاني، دار الكتاب الدار البيضاء، ١٩٦٤.
- رقم الحلل، تونس، ١٣١٦ هـ.
- روضة التعريف،
- مقنعة السائل عن المرض المائل، نشر م.ج. مولير، ١٨٦٣.
- نفاضة الجراب (جزء مخطوط بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم ٢٥٦).
- جزء نشره احمد المختار العبادي، القاهرة (بدون تاريخ).
ابن خلكان: وفيات الاعيان، نشر احسان عباس، بيروت (بدون تاريخ).
ابن سعد: طبقات ابن سعد.
ابن السكاك: نصح ملوك الاسلام، طبعة حجرية، فاس.
ابن عباد الرندي: شرح حكم ابن عطاء الله.
- الرسائل الصغرى، نشر بول نويا، بيروت ١٩٦١.
- الرسائل الكبرى، طبعة حجرية، فاس، ١٣٢٠ هـ.
ابن عبد البر القرطبي: جامع بيان العلم، المدينة ١٩٦٨.
ابن عبد ربه: العقد الفريد.
ابن عذارى: البيان المغرب، نشر هويسي ميراندا، ومحمد بن تاويت، وابراهيم الكتاني، تطوان ١٩٦٣.
ابن عرب شاه: عجائب المقدور في اخبار تيمور، نشر احمد الانصاري، كلكتا، ١٨١٨.
ابن عربي، محي الدين، عنقاء مُغْرِب.
ابن العريف: محاسن المجالس، نشر آسين بلاسيوس، ١٩٣٣.
ابن عطاء الله السكندري: حكم ابن عطاء الله.
- التنوير.
- لطائف المنن.
ابن العميد (جرجس المكين)، المجموع المبارك.
ابن فرحون: الديباج.

ابن قتيبة : كتاب المعارف، القاهرة، 1960.
ابن قَسِيّ : خلع النعلين.
ابن قنفذ : أنس الفقير وعز الحقير ، نشر محمد الفاسي ، الرباط ١٩٦٥ .
- الفارسية في مبادىء الدولة الحفصية ، نشر الشاذلي النيفر وعبد المجيد التركي ، تونس ١٩٦٨ .
ابن منظور : وصية الناصح الأودّ في التحفظ من المرض الوافد ، (مخطوط خاص للاستاذ ، م . المنوني) .
ابن مرزوق : المسند الصحيح الحسن في مآثر مولانا ابي الحسن .
ابن النديم : الفهرست ، نشر فلوكل ، ليبرنك ، ١٨٧١ - ١٨٧٢ .
ابن هشام : سيرة رسول الله ﷺ .
ابن هيدور : المقالة الحكيمة في الامراض الوبائية (مخطوط خاص للاستاذ م . المنوني) .
ابو الفداء : المختصر في اخبار البشر .
اخوان الصفا : الرسائل ، نشر بطرس البستاني ، بيروت ، ١٩٥٧ .
الادريسي (الشريف) : نزهة المشتاق ، نشرة جزئية ، الجزائر ١٩٥٧ .
الأصبهاني ، ابو الفرج : الاغاني .
البادسي عبد الحق : المقصد الشريف ، نشرج . كولان ، الوثائق المغربية ١٩٢٦ .
بدوي ، عبد الرحمن : مؤلفات ابن خلدون ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٢ .
البخاري : صحيح البخاري .
البلوي خالد : تاج المفرق في تحلية علماء المشرق ، مخطوط بالخزانة الوطنية بباريس ، رقم ٢٢٨٦ .
البيضاوي : تفسير البيضاوي .
البغدادي ، الخطيب : تقييد العلم ، نشر يوسف العش ، ١٩٧٥ .
حاجي خليفة : كشف الظنون ، القسطنطينية ، ١٩٤١ .
الحصري ، ساطع : دراسات في مقدمة ابن خلدون ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٣ .
الحمداني ، رشيد الدولة : تاريخ الحمداني .
الدينوري ، أبو حنيفة : الاخبار الطوال ، دار الكتب العربية ، القاهرة ١٩٦٠ .
الخوارزمي ، محمد بن عبد الله : مفاتيح العلوم .
الرازي ، فخر الدين : المحصل في أصول الدين .
- التفسير الكبير ، القاهرة ١٩٣٠ .
زروق ، احمد : عدة المريد ، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط رقم ١٦٥٧ .
الزمخشري : الكشاف ، القاهرة ١٣٤٣ هـ .
السَّخَاوي : الضوء اللامع ، نشر القدسي ، القاهرة ، ١٩٣٤ .
- الاعلان بالتوبيخ لمن ذمّ أهل التاريخ ، دمشق ١٣٤٩ هـ .
الشاطبي : الاعتصام .

الشعراني: طبقات الشعراني.
الشقوري: النصيحة (مخطوط في ملك الأستاذ محمد المنوني).
الشمسي، نظام الدين: ظفر نامة.
الطبري: تاريخ الرسل والملوك، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٠
- تفسير الطبري، دار المعارف، ١٩٥٥.
العبدري الفاسي: المدخل الى تنمية الاعمال.
العروي عبد الله: العرب والفكر التاريخي، بيروت، ١٩٧٣.
العمري، ابن فضل الله: مسالك الابصار في ممالك الامصار.
عوانة بن الحكم: كتاب التاريخ.
- معاوية وبنو امية.
عياض، القاضي: الشفا.
العيني: عقد الجمان.
الغزالي أبو حامد: احياء علوم الدين، القاهرة (بدون تاريخ).
- الرسالة اللدنية.
الفارابي، ابو نصر: احصاء العلوم، نشر عثمان امين، دار الكتاب العربي ١٩٤٨.
القشيري: الرسالة.
القفطي: إخبار العلماء بأخبار الحكماء ليبزك، ١٩٠٣.
الكافجي: المختصر في التاريخ، بغداد، ١٩٦٣.
المالقي، عمر: مقامة في امر الوباء (اثبتها صاحب ازهار الرياض، ص١٢٥ - ١٣٢).
المحاسبي: الرعاية.
المسعودي: مروج الذهب.
المقري: ازهار الرياض، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٩ - ١٩٤٢.
مسكويه: تجارب الامم.
المقريزي: الخطط والآثار، نشر كاستون ڤييت، القاهرة، ١٩١١.
الملزوزي، عبدالعزيز: نظم السلوك، نشر عبدالوهاب ابن منصور، الرباط ١٩٦٣.
الناصري، احمد: الاستقصاء في أخبار المغرب الاقصى، دار الكتاب، الدار البيضاء، ١٩٥٤
الونشريسي: المعيار المعرب في فتاوى الاندلس والمغرب، طبعة حجرية، فاس ١٣١٤ هـ.
ياقوت الحموي: معجم الادباء (الإرشاد)، نشر مركليوب، ليدن ١٩٠٧.
اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي.

مَراجِعُ أجنبيَّة

Abdelmalek, Anwar: Histoire de la philosophie (ouvr. col., éd. Hachette 1972, T. II II).

Anawati, Georges: (voir Gardet).

Arnaldez, Roger: Grammaire et Théologie chez Ibn Hazm de Courdoue, éd. J. Vrin, 1956.

- La Science arabe (avec Massignon, Louis): éd. P.U.F., 1945.
- Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam (actes, de symposium international de l'histoire de la civilisation musulmane, Bordeaux, 1956, éd. Besson-Chantemerle, 1957).

Arkoun Mohammad: Contribution à l'étude de l'humanisme arabe aux IVo/Xo siécles: Miskawayh philosophe et historien, éd. J. Vrin, 1970.

Blachère, Régis: Traduction du Coran, éd. G.P. Maisonneuve, Paris, 1951.

Berque, Jacques: Maghreb, histoire et Société, éd. S.N.E.D. et Duclot, Alger, 1974.

- Structures sociales du Haut-Atlas, éd. P.U.F. 1955.

Biron, Maurice: Tamerlan, Paris, 1963.

Brunschvig, Robert: La Berbérie orientale sous les Hafsides, éd. A. Maisonneuve, 1940.

Clavijo, Gonzales de: Ambassade dans la cour de Tamerlan à Samarqand.

Comte, Auguste: discours sur l'ensemble du Positivisme, Société Positiviste Internationale, 1907.

Durkheim, Emile: Le Socialisme, éd. P.U.F., 1928.

A. EZZAT: Ibn Khaldun et sa science sociale, Le Caire, 1947.

Filmer, R.: Patriarcha.
Fischel, Walter J.: Ibn Khaldun in Egypt, California, 1947.
- Ibn Khaldun and Tamerlan, Berkley, University of California Press, 1952.
Flavius, Joseph: Hegesippus.
Gardet (Louis) et Anawati (Georges): Introduction à la théologie musulmane, éd. J. Vrin, 1948.
Gautier, Emile-Félix: Le Passé de l'Afrique du Nord, Payot, 1937.
Hazard, Paul: La pensée européenne au XVIIIo siécle, éd. Fayard, 1963.
Hegel, G.W.F.: Ecrits politiques, trad. Michel Jacob, éd. Champ Libre, Paris, 1977.
- Leçons de la philosophie de l'Histoire, trad. J. Gibelin, éd. J. Vrin. 1937.
- Phénoménologie de l'esprit, trad. J. Hyppolite, éd. Aubier, Paris, 1939-41.
- Principes de la philosophie du droit, trad. A. Kaan, Gallimard, 1940.
- Science de la Logique, trad. J. Jankélévitch, éd. Aubier, Paris, 1947-49.
Idris, Roger: La Berbérie orientale sous les Zirides, éd. Andrieu-Maisonneuve, 1959.
Julien, Charles-André: Histoire de l'Afrique du Nord, 2o éd., revue par Le Tourneau, Payot, 1952.
Kant: Conflits des Facultés, trad. J. Gibelin, éd. J. Vrin, 1955.
- Philosophie de l'Histoire, éd. Gonthier, 1947.
Lacoste, Yves: Ibn Khaldun, éd. F. Maspéro, 1966.
Laroui Abdellah: Histoire du Maghreb, éd. Maspéro, 1970.
Locke, John: Essai sur le pouvoir civil, trad. J-L. Fyot, éd. P.U.F., 1953.
Nassar, Nassif: La pensée réaliste d'Ibn Khaldun, ed. P.U.F. 1967.
Oros (Orosius), Paul: Historiae adversus paganus.
Rosenthal, Franz: The Moqaddimah, New-York, 1958.
- History of Muslim Historiography, Leiden, 1968.
Rousseau, Jean-Jacques: Le Contrat Social, éd. Union Générale d'Editions, 1963.

- Emile, Editions Sociales, 1958.
Terrasse, Henri: Histoire du Maroc, Editions Atlantiques, Casablanca, 1949.
Yosiphon: Chronique de.... (ou Yosiphon).

فهرس المواد

الخطاب التاريخي

دراسة لمنهجية ابن خلدون

يبدأ مشكل التاريخ عند ابن خلدون من نقد جذري للخطاب التاريخي التقليدي، ولكنه ينطلق أيضاً من اهتمام بموقعه الشخصي من التاريخ. إن هذا هو مغزى النقد الخلدوني الذي اتجه إلى أسس علم التاريخ العربي ... ومنهجه الأصلي، أي الإسناد الذي قام عليه التأريخ العربي الأول ... الذي به تُعرف الفترة - المثال في الذاكرة العربية الإسلامية.

إن ابن خلدون يرفع مفهوم التاريخ إلى مستوى انتاج التاريخ، لا سيما وأن تنظير التاريخ العربي ظلّ متخلفاً عن مستوى إنتاجه. وبنقده لمنهج الاسناد قام بنقد التقليد، وبرد علم التاريخ إلى قوانين التاريخ والمجتمع (طبائع العمران)، أي أنه وضع حداً لاستنساخ لا ينتهي لأنماط السرد والخبر، وقرّب الهوّة بين « التاريخ » و« الخطاب عن التاريخ » ..

علي أومليل

دار التنوير للطباعة والنشر - ص. ب ٦٤٩٩ - ١١٣ بيروت.
المركز الثقافي العربي - ص. ب 4006 الدار البيضاء.